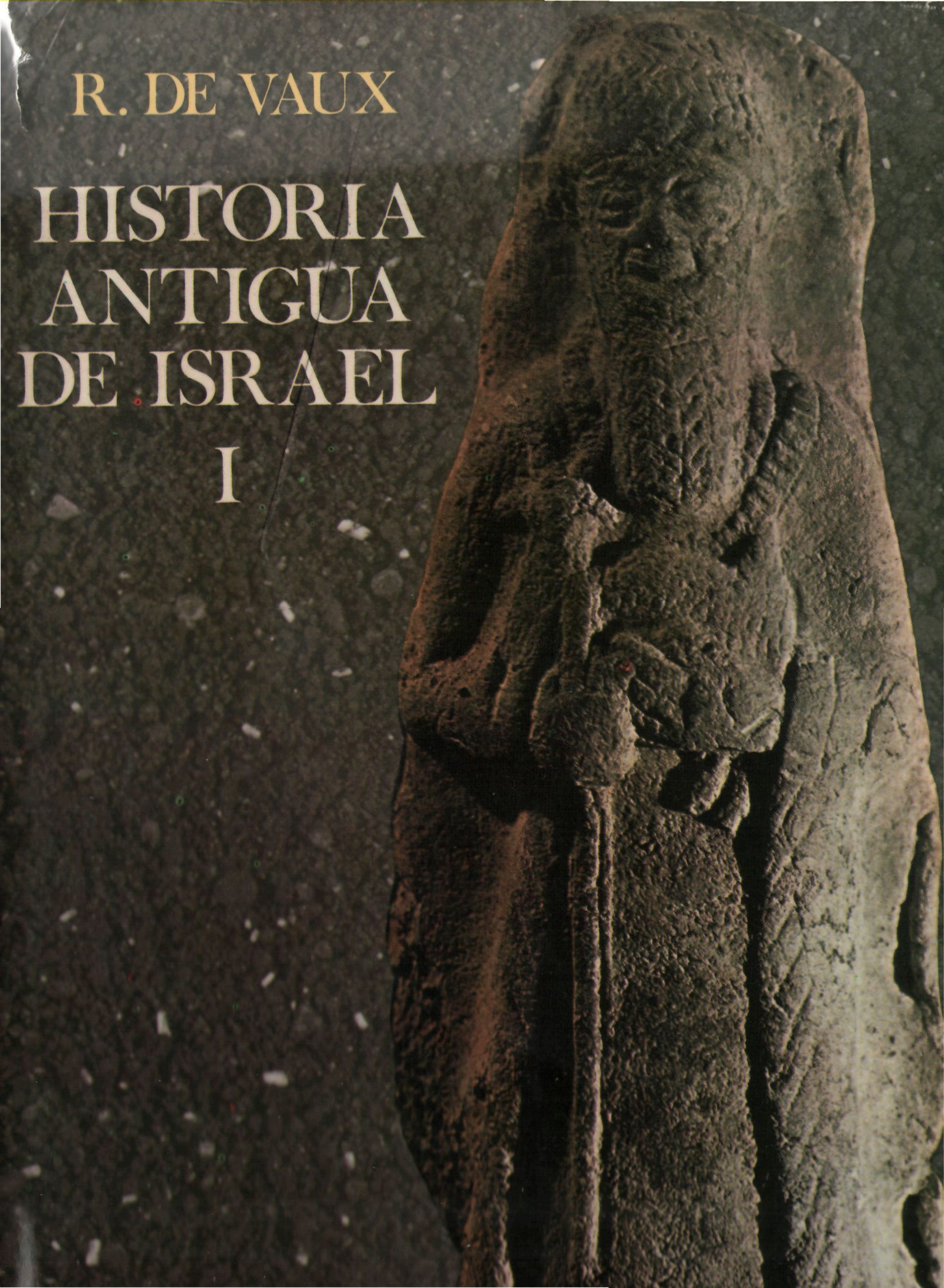

R. DE VAUX
HISTORIA
ANTIGUA
DE ISRAEL
I

ROLAND DE VAUX, OP

HISTORIA ANTIGUA DE ISRAEL

I

DESDE LOS ORIGENES A LA ENTRADA EN CANAAN



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
HISTOIRE ANCIENNE D'ISRAËL

* * *

La tradujo al castellano
A. DOMINGUEZ

Depósito legal M-39019-1974
ISBN 84-7057-169-9 (Obra completa)
ISBN 84-7057-170-2 (Tomo I)
Printed in Spain

Talleres de La Editorial Católica.—Mateo Inurria, 15.—Madrid

CONTENIDO

El P. de Vaux y su «Historia Antigua de Israel» ... 15
Prefacio ... 21
Abreviaturas ... 25

INTRODUCCIÓN

EL MEDIO GEOGRAFICO, HISTORICO, ETNICO Y CULTURAL

Cap. I: *El país de la Biblia* ... 31
I. El nombre ... 32
II. Los límites ... 33
III. Geografía física ... 35
IV. El clima ... 41
V. Geografía humana y económica ... 44
VI. Relaciones exteriores ... 48
VII. Conclusión ... 49

Cap. II: *Antecedentes* ... 51
I. Caza y recolección ... 51
II. Cazadores y granjeros ... 55
III. Granjeros y alfareros ... 58
IV. Granjeros, alfareros y metalúrgicos ... 60
V. La época de las ciudades fortificadas ... 65

Cap. III: *Palestina durante la primera mitad del segundo milenio* ... 75
I. Período intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio ... 75
II. Los amorreos ... 78
III. Los hurritas ... 83
IV. La arqueología del Bronce Medio ... 85
V. Palestina y Egipto bajo el Imperio Medio ... 89
VI. Los hicsos ... 92

Cap. IV: *Palestina bajo la XVIII y la XIX dinastías egipcias* ... 99
I. La expansión hurrita y el reino de Mitanni ... 100
II. La conquista egipcia ... 105
III. Palestina bajo el dominio egipcio ... 110
IV. Las conquistas hititas y los disturbios en la época de Amarna ... 114
V. Los habiru-apiru ... 120
VI. La vuelta del control egipcio bajo la XIX dinastía ... 126
VII. Influencia siria en Egipto ... 130
VIII. La arqueología de Palestina en el Bronce Reciente ... 133

Cap. V: *Canaán y la civilización cananea* ... 137
I. El nombre de Canaán ... 137
II. El país de Canaán según los textos no bíblicos ... 138

III. El país de Canaán en los textos bíblicos 140
IV. Las poblaciones de Canaán según la Biblia 143
V. La civilización «cananea». La sociedad 149
VI. La religión «cananea». Dioses y mitos 154
VII. La religión «cananea». El culto 159

LOS ORIGENES DE ISRAEL

Introducción 165

PRIMERA PARTE

LAS TRADICIONES PATRIARCALES

Cap. I: *Las tradiciones patriarcales en el Génesis* 171
I. Análisis literario 171
II. La formación de la tradición 174
III. Valor de las tradiciones 186

Cap. II: *Las tradiciones patriarcales y la historia* 193
I. La migración de Ur 193
II. La alta Mesopotamia 199
III. ¿Amorreos o arameos? 206
IV. Los «hebreos» y los «habiru» 214
V. Abrahán y los cuatro grandes reyes de Oriente 219

Cap. III: *Los patriarcas y el medio oriental* 225
I. El «nomadismo» de los patriarcas 225
1. Los patriarcas no son «grandes nómadas» 226
2. Las patriarcas no son mercaderes caravaneros 228
3. Los patriarcas son pastores de ganado menor en vías de sedentarización 232
II. La sociedad patriarcal según el Génesis 235
III. Los patriarcas y las costumbres jurídicas del antiguo Oriente 242
1. Los derechos orientales 242
2. Matrimonio 245
3. Adopción 247
4. Derecho de primogenitura 249
5. Los terafim 250
6. El patrimonio 252
7. Economía 253

Cap. IV: *Cronología de los patriarcas* 257
I. Datos de que disponemos 257
1. En la Biblia 257
2. Fuera de la Biblia 258
II. Opiniones recientes 259
III. Intento de solución 262

Cap. V: *La religión de los patriarcas* 267
I. El Dios del padre 268
II. El Dios del padre y El 273
III. Las prácticas religiosas 281
1. Altares y sacrificios 281
2. Piedras y árboles sagrados 283
3. Circuncisión 284

SEGUNDA PARTE

TRADICIONES SOBRE LA ESTANCIA EN EGIPTO, EL EXODO Y EL SINAI

Cap. I: *El asentamiento en Egipto. Historia de José* 289
I. Análisis literario de la historia de José 290
II. Género literario y fecha de composición 293
III. Colorido egipcio del relato 294
1. La posición de José 294
2. Marco político y geográfico 297
3. Los sueños 299
4. El hambre y la política agraria 301
5. Los nombres propios y las expresiones del lenguaje 303
6. Conclusión 305
IV. Crítica de la tradición 306
V. Interpretación histórica 308

Cap. II: *Misión de Moisés* 315
I. Análisis literario de Ex 1-15 315
II. La opresión (Ex 1,8-22; 5,6-23) 317
III. La juventud de Moisés 320
IV. Moisés y los madianitas 323
V. La revelación del nombre divino 330
1. La forma del nombre 331
2. ¿El nombre de Yahvé fuera de Israel? 332
3. Etimología y sentido del nombre de Yahvé 335
4. Interpretación bíblica del nombre de Yahvé 339

Cap. III: *La salida de Egipto* 349
I. Las disputas entre Moisés y el faraón 349
II. La décima plaga y la Pascua 354
1. La Pascua 355
2. La Pascua y la décima plaga 356
3. La Pascua y la salida de Egipto 357
III. La salida de Egipto 358
1. Las tradiciones bíblicas 358
2. Interpretación histórica 361

3. La ruta del éxodo 363
4. El milagro del mar 364
IV. La fecha del éxodo 374

Cap. IV: *Las tradiciones del Sinaí* 379
I. Crítica literaria de Ex 19-34 379
II. Tradición del Sinaí y tradición del éxodo-conquista 386
1. Crítica de la tesis de la independencia de las tradiciones 388
2. Argumentos positivos en favor de la unidad de la tradición del éxodo-Sinaí 393
3. La aparente distinción de las dos tradiciones fuera del Pentateuco. 397
III. Tradición del Sinaí y tradición de Cades 401
IV. Localización del Sinaí 407
1. Montaña de Dios-Horeb-Sinaí 407
2. ¿El Sinaí cerca de Cades? 409
3. ¿El Sinaí al sur de la península? 410
4. ¿El Sinaí en Arabia? 412
V. La alianza del Sinaí 418
1. Los tratados orientales de vasallaje 418
2. ¿Tiene la alianza del Sinaí la forma de un tratado de vasallaje?. 420
3. La forma de la alianza del Sinaí en las fuentes antiguas 422
4. ¿Hay que hablar de «alianza»? 428
5. Alianza del Sinaí y alianza con Abrahán 429

Cap. V: *La religión de Moisés* 431
I. Religión de Moisés y religión de los patriarcas 432
1. El Dios del padre y Yahvé 432
2. Yahvé y El 434
3. Yahvé guerrero 437
II. Moisés y el monoteísmo 439
III. El culto mosaico 441
1. La prohibición de imágenes 441
2. El santuario del desierto 443
3. El sacerdocio y los sacrificios 445
4. El sábado 448

Períodos arqueológicos 449
Cuadro cronológico 450

EL P. DE VAUX Y SU «HISTORIA ANTIGUA DE ISRAEL»

El P. Roland de Vaux pasará a la historia de la ciencia bíblica como uno de los más insignes estudiosos del Antiguo Testamento en el siglo XX. Su nombre va unido a la Escuela Bíblica de Jerusalén—avanzada de la investigación católica desde su fundación en 1890—, de la que fue director durante veinte años (1945-1965) y profesor desde 1934 hasta su muerte, acaecida en septiembre de 1971.

El magisterio del P. De Vaux ha cristalizado en obras como las *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964, edición original en 1958-1960), *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (1964) y diversos capítulos de la *Cambridge Ancient History*. También la *Bible de Jérusalem* tuvo en él uno de sus principales impulsores y artífices. Pero lo que los especialistas agradecen sobre todo a este admirable colega es el medio centenar de artículos que, a lo largo de treinta y ocho años, fueron apareciendo en las páginas de la *Revue Biblique*. En ellos se advierte la ponderación y honradez científica que siempre caracterizaron a su autor. Una selección de los mismos fue publicada bajo el título de *Bible et Orient* (1967).

Además de la actividad de cátedra y de pluma, en el haber de este incansable dominico destaca su labor de arqueólogo. Iniciada en 1938, alcanzó gran relieve a partir de la Segunda Guerra Mundial. Sus principales logros en este campo son las excavaciones efectuadas en Tell el Far'ah (Tirsá, la capital del rey Omrí: nueve campañas de 1946 a 1960) y en los lugares frecuentados por los monjes esenios de Qumrán (diversas campañas entre 1953 y 1958). Todavía en el verano de 1971 intervino activamente en la excavación del Tell Keisán junto con un grupo de antiguos alumnos de la Escuela Bíblica.

Desde 1952 estaba al frente del equipo internacional que estudia los manuscritos del mar Muerto conservados en el Museo Rockefeller de Jerusalén.

No es éste lugar para esbozar la imagen humana del P. De Vaux aludiendo a su afabilidad, espíritu de trabajo y respeto a las opiniones ajenas. Tampoco evocaremos su conversación, que enseñaba sin pretenderlo, o el gozo de una piedad sencilla en un hombre de tanto saber. Ni hablaremos del maestro que hermanaba la claridad con la hondura; del estudioso que pasaba largas horas en la biblioteca de la Escuela, siempre en el mismo rincón; del publicista que, con la leve ayuda de un cigarro humeante, escribía y corregía, nunca satisfecho de sí mismo. Todo esto nos llevaría demasiado lejos.

Especialista en arqueología y crítica literaria de la Biblia, Roland de Vaux se hallaba en las mejores condiciones para abordar la empresa de escribir una historia de Israel. Repetidas veces había aludido a esta «gran ilusión» de su vida. Pero, sorprendido por la muerte, no pudo realizarla por completo: apenas si tuvo tiempo para corregir las pruebas del presente volumen, primero de los tres que debían integrar la obra.

La *Historia antigua de Israel* es un trabajo de gran envergadura. Una obra semejante, llevada a cabo por un hombre solo, no tiene en el siglo XX otro paralelo que la *Geschichte des Volkes Israel*, también en tres volúmenes, de Rudolf Kittel, concluida en 1929. Es verdad que posteriormente se habían publicado en este campo varios trabajos de notable valor, como los de Martin Noth *(Historia de Israel,* Barcelona 1966) y John Bright *(La Historia de Israel,* Bilbao 1966), pero nuestro tiempo necesitaba que alguien expusiera en toda su amplitud los resultados adquiridos por la investigación durante los últimos cincuenta años. Y esta exposición la encontramos en la presente obra. No pensemos, sin embargo, que se trata simplemente de un arsenal de erudición. Sus largos años de estudio permitieron al P. De Vaux ofrecernos muchos puntos de vista personales. En parte los había expresado ya en artículos y conferencias; en parte aparecen aquí por primera vez. Pero nunca habían sido reunidos en un trabajo global y sistemático. La obra es, pues, no sólo arsenal de erudición, sino también foco que arroja nueva luz sobre viejas dificultades.

No iba con el talante de este autor la superficialidad ni la evasión ante los problemas. Los temas son considerados a fondo, con un bagaje científico del que dan fe las referencias bibliográficas—a veces quizá excesivas—a pie de página. Planteamientos precisos y soluciones equilibradas—sin polémica, sin afán innecesario de novedad—son dos rasgos que afloran en todo momento. Además, el lector experimenta la satisfacción de que, en el mar de hipótesis en que por fuerza ha de moverse el historiador del antiguo Israel, solamente lo cierto se le presenta como cierto.

Para escribir una historia de Israel es preciso hoy conjugar dos series de elementos: los datos bíblicos, sometiéndolos a un riguroso análisis literario, y los resultados de la excavación arqueológica. Cada autor puede poner el acento en uno de ambos factores. Por ejemplo, entre los mencionados Noth y Bright, el primero se centra en la crítica literaria y el análisis de las tradiciones, mientras que el segundo muestra una clara inclinación hacia la arqueología. Ante este dilema, el P. De Vaux rechaza toda postura unilateral y se declara partidario de un método intermedio, si bien en los capítulos sobre los patriarcas y el éxodo inclina la balanza hacia la arqueología para volcarla hacia el aspecto literario cuando habla del asentamiento de las tribus en Canaán. Esta vía media no es fruto de un compromiso, sino de una convicción: el peso de la tradición oral en las fuentes escritas.

La *Historia antigua de Israel* es indudablemente una obra especializada. Sólo los especialistas en ciencias bíblicas podrán apreciar por completo el alcance de ciertas posturas y matizaciones, como el recurso a los textos de Mari para determinar el sustrato histórico de las tradiciones patriarcales o la distinción, en estas tradiciones, de dos ciclos primitivamente independientes. Sólo ellos podrán valorar con rigor los argumentos con que el autor distingue dos salidas de Egipto (éxodo-expulsión y éxodo-huida). En particular, la parte relativa a las tradiciones sobre el asentamiento en Canaán requiere en el lector una especial preparación bíblica. No obstante, el estilo diáfano del P. De Vaux hace que la obra sea asequible a numerosos lectores no especialistas en la materia. Pensamos, sobre todo, en los profesores y estudiantes de teología, preocupados como están por dar una fundamentación bíblica a sus estudios sistemáticos; pero también en el creciente número de quienes—aficionados en el mejor sentido de la palabra—se interesan por el conocimiento serio de la Biblia y buscan entrar en contacto con obras fundamentales.

El lector no especialista hallará aquí respuestas precisas a preguntas como éstas: ¿de qué forma vivían los patriarcas de Israel?, ¿cuáles eran sus costumbres sociales y jurídicas?, ¿qué características tenía la religión patriarcal?, ¿qué base histórica hemos de conceder a la historia de José en Egipto?, ¿cuál es el origen del nombre de Yahvé?, ¿dónde debemos localizar el monte Sinaí?, ¿cómo entender la alianza entre Dios y su pueblo? Además, las 150 páginas introductorias sobre «el medio geográfico, histórico, étnico y cultural» serán de particular interés para muchos lectores. En ellas, tras una síntesis de geografía y arqueología de Palestina, se describe la historia de esta tierra desde los tiempos prehistóricos hasta el siglo XIII a. C. En tal contexto, las discusiones sobre los diversos pueblos entre los que surge Israel interesarán también a los especialistas.

Como hemos indicado, el P. De Vaux murió sin ver publicado este primer volumen. Sin embargo, entre sus papeles se hallaron los cinco capítulos iniciales de lo que debía ser el volumen segundo. Se refieren al período de los Jueces (y no completo). Pese a tal fragmentariedad, los herederos espirituales de nuestro autor decidieron publicarlos por separado en un pequeño volumen, y así han aparecido en la edición francesa. La presente edición española, para evitar la desproporción entre ambos volúmenes, incluye en el segundo los capítulos relativos al asentamiento de las tribus. Nuestra edición sitúa además en los correspondientes lugares la bibliografía adicional que el autor presentaba, en forma de *addenda*, al final del volumen primero.

Es de agradecer, en fin, a Ediciones Cristiandad el esfuerzo que ha realizado para ofrecer a un selecto grupo de lectores de España y América una obra que merece, sin reservas, el calificativo de importante.

ALFONSO DE LA FUENTE

PREFACIO

He dudado largo tiempo cómo titular esta obra. El nombre de «Historia de Israel», que suele ponerse en trabajos similares, me pareció inadecuado. En efecto, «Israel» no aparece en la historia sino como el nombre colectivo que se dio a un grupo de tribus después de su asentamiento en Canaán. Convertido en entidad política con la institución de la monarquía bajo Saúl, reducido al reino del Norte después de la muerte de Salomón, este «Israel» dejó de existir políticamente cuando la caída de Samaría terminó reduciendo el reino del Norte a provincias asirias. «Israel» cobró entonces un sentido más amplio, un sentido más bien religioso, que ligaba las tradiciones del pasado a las esperanzas del futuro y estaba desprendido de las contingencias de la historia. Así entendida, una «historia de Israel» podría llegar—y se la ha hecho llegar de hecho—hasta la conquista romana por Pompeyo, o hasta la toma de Jerusalén por Tito, o hasta la insurrección de Bar Kokba; podría incluirlo todo, sin exceptuar la historia del nuevo Estado de Israel. Por otra parte, el nombre de «Israel», con su connotación religiosa, entra en competencia, desde el retorno del exilio, con el de «judaísmo» para señalar un movimiento que, no obstante todos los lazos con el pasado, es suficientemente original como para justificar un nuevo nombre. Ahora bien, la historia que describe nuestra obra no se atiene a ninguno de estos límites: comienza mucho antes de que se pueda hablar de «Israel» y tan sólo llega hasta la conquista de Alejandro. Hay un motivo práctico que nos aconsejó detenernos ahí, y es que la historia posterior ya ha sido tratada en otros volúmenes de esta colección [1]. *Pero hay otras razones más fundamentales. La conquista de Alejandro y la helenización del Oriente transformaron profundamente el medio histórico en que vivía Israel e influyeron en su estatuto político, su comportamiento social y su pensamiento religioso. Sucede además que los libros históricos del Antiguo Testamento hebreo ponen fin a sus relatos de los acontecimientos antes de la conquista de Alejandro. En consonancia con todo esto podríamos haber empleado un título que se utilizó antaño y hoy ha caído en desuso: «Historia del Antiguo Testamento». Pero este título es ambiguo. El Antiguo Testamento es una colección de libros; y nosotros no escribimos la historia de esos libros. Por otra parte, el Antiguo Testamento, como opuesto al Nuevo, es una noción religiosa, la alianza de Dios con el pueblo por él elegido; y nosotros haremos mucho más que estudiar la historia de la elección y la alianza. El Antiguo Testamento es también el tesoro literario y religioso de un pueblo, cuenta su historia, fue escrito para ese pueblo y conservado por él; habla del «pueblo» más a menudo que de ninguna otra materia, excepto Dios: la palabra se repite 1.400 veces en el texto hebreo, aunque no tenga siempre el sentido exacto que hoy le dan los historiadores y sociólogos. Finalmente, el Antiguo Testamento será nuestra principal, y a veces única, fuente de información. Por eso habíamos pensado en el título*

[1] M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931); F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* I-II (París 1952).

«Historia del pueblo del Antiguo Testamento», desde los orígenes, en los que esta fuente se detiene largamente, hasta la época en que deja de manar. Pero este título podría revelar una preocupación por el carácter canónico y el valor religioso del Antiguo Testamento; y aunque esa preocupación es la mía, debe quedar fuera de mi trabajo de historiador. Por otra parte, cuando el Antiguo Testamento habla de ese «pueblo», se refiere a Israel en uno u otro de los sentidos antes señalados. De ahí que, no obstante la ambigüedad que va inherente al término «Israel», me he decidido al fin por Historia Antigua de Israel.

La historia de un pueblo no se limita a la narración, cronológicamente ordenada, de acontecimientos sucesivos. Busca y procura el conocimiento del pasado. Pero el pasado de un pueblo es mucho más rico que una colección de victorias y derrotas, de conquistas y esclavitudes, de reinos y revoluciones, aun cuando sus fechas sean bien exactas. Todo eso son accidentes que adquieren valor al ser explicados y relacionados con la vida profunda del pueblo del que derivan o al que, por el contrario, modifican. Y aun entonces, después de hacerlos así inteligibles, esos acontecimientos constituyen tan sólo el marco en que se desarrollan las actividades esenciales del pueblo: sus técnicas, su economía, sus instituciones, su literatura, su filosofía y su religión. El historiador debe tener en cuenta todos esos aspectos; nosotros procuraremos no olvidar ninguno. Pero la historia del pueblo del Antiguo Testamento comporta un carácter único. Sólo nos es accesible a través de los libros religiosos que sirven de regla a una fe. Narran una historia religiosa a lo largo de la cual el pueblo está incesantemente confrontado con su Dios. Un historiador honesto, cuando trabaja dentro de los límites de su ciencia, no debe tomar partido ni en favor ni en contra de tal fe. Pero ésta forma parte esencial de su objeto; por tanto, si el historiador debe ser fiel a ese objeto, no puede transformar esa historia religiosa en historia totalmente profana. A la incertidumbre que caracteriza siempre a la historia, concebida como una de las «ciencias humanas», y que no le permite más que conclusiones (más o menos) probables, se añade aquí un nuevo factor de ignorancia, y el historiador, creyente o no creyente, deberá detenerse a veces en el umbral del misterio.

Dado que el Antiguo Testamento es la fuente principal de esta historia, nuestra investigación deberá partir del estudio de su texto, sirviéndose para ello de los métodos de la crítica literaria. Pero detrás del texto final y más allá de las fuentes escritas que se han llegado a reconocer y cuyas tendencias ha sido posible valorar, existen siempre tradiciones orales para la época más antigua y algunas veces también para épocas más recientes. Hay que intentar descubrir esas tradiciones y comprobar su fidelidad. La crítica histórica trabaja sobre los elementos así reunidos. Recurre al Antiguo Testamento, pero acude también a testimonios externos: la geografía humana e histórica de los territorios de que se trata; los textos antiguos del Oriente Próximo, que nos informan, por millares, acerca de los pueblos vecinos de Israel y nos permiten reconstruir su historia, o que contienen, aunque rara vez, alguna alusión directa a un personaje o un acontecimiento de la Biblia, o que, si

han sido hallados en Palestina, esclarecen en ocasiones un hecho o una situación del Antiguo Testamento; la arqueología, que ilustra esos textos orientales y los del Antiguo Testamento o los completa cuando son defectuosos. Ningún historiador discute la necesidad de tener en cuenta a la vez el texto bíblico y cuanto de positivo aportan los descubrimientos recientes. Pero la aplicación de esta regla es variable. Basta comparar dos «Historias de Israel» recientes, ambas igualmente recomendables y que muy pronto se han convertido en clásicas. M. Noth [2], continuador de A. Alt, concede el primer lugar a la crítica literaria y a la crítica de las tradiciones. Comienza su historia con la federación de las tribus, cuando los textos permiten captar un «Israel» constituido, y la hace llegar hasta la insurrección de Bar Kokba. Conoce sin duda los textos extrabíblicos y los resultados de las excavaciones arqueológicas; pero pone en duda que esos testimonios externos puedan ayudarle a establecer la historicidad de las tradiciones preliterarias, que a menudo son simples etiologías. J. Bright [3], discípulo de W. F. Albright, se muestra más confiado en el valor de estos testimonios, en concreto el de la arqueología, y considera que ellos hacen inclinar la balanza de la probabilidad en favor de la historicidad de las tradiciones antiguas. Comienza su historia con los patriarcas y la termina con la insurrección de los Macabeos. La divergencia entre estos dos autores reside sobre todo en el juicio que dan acerca de los períodos anteriores a la época de los Jueces, que son los que plantean al historiador los más graves problemas. Nuestro estudio abarca casi los mismos límites que el de J. Bright, pero el lector caerá rápidamente en la cuenta de que el método seguido es el de M. Noth. El autor ha procurado, sin embargo, mantener un mayor equilibrio entre la crítica literaria y el uso de los testimonios externos. Corresponderá al lector decidir si esta vía media entre M. Noth y J. Bright, que nos hemos esforzado en seguir, reproduce con más fidelidad el desarrollo de la historia.

La obra está dividida en tres volúmenes. El primero estudia los orígenes del pueblo hasta su constitución como «pueblo de Israel» después del asentamiento de las tribus en Canaán. * El segundo comenzará con la época de los Jueces y llegará hasta la ruina del reino de Judá. El tercero estará dedicado a los períodos exílico y posexílico y alcanzará hasta la conquista de Alejandro. Esta distribución coincide de hecho con la que R. Kittel había adoptado en su gran Historia del pueblo de Israel [4]. R. Kittel fue el primero en ser-

[2] M. Noth, *Geschichte Israels* (Gotinga 1950; ^{2}1954; ^{6}1966). Traducción española de la 2.ª edición (Barcelona 1966).

[3] J. Bright, *A History of Israel* (Filadelfia 1959, trad. española, Bilbao 1966). Está en preparación una edición revisada.

* En esta edición española finaliza el volumen I con la entrada en Canaán, dejando para el segundo los capítulos relativos al asentamiento, como ya se indicó en la presentación.

[4] R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, I: *Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas* (Stuttgart 1888; ^{7}1932); II: *Das Volk in Kanaan. Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil* (Stuttgart 1892; ^{7}1925); III: *Die Zeit der Wegführung nach Babel und die Aufrichtung der neuen Gemeinde* (Stuttgart 1927-1929).

virse para la historia de Israel de los descubrimientos del Oriente Próximo y, al mismo tiempo, de los resultados, considerados entonces como definitivos, de la crítica literaria. Fue también el primero que prestó atención a la historia social y religiosa. En sus posteriores ediciones revisadas continúa siendo fundamental este trabajo.

El progreso de las investigaciones en todos los campos permite escribir hoy de otra forma una obra que tiene el mismo plan y las mismas ambiciones. Hemos creído necesario justificar con cierto detalle las soluciones que hemos adoptado y, aun a riesgo de hacer más extensos los volúmenes, dar en nota las referencias de utilidad. La investigación no se terminará jamás: cada año trae su carga de nuevas hipótesis y de documentos inéditos. Esta obra sólo tiene la intención de presentar el estado actual de los estudios y proponer las soluciones que el autor considera más probables [5].

[5] Doy las gracias a mis discípulos Jan Mulder OCarm. y Daniel Bourgeois OP, que me han prestado una gran ayuda en la revisión del manuscrito, la corrección de las pruebas y la preparación de los índices.

Jerusalén, junio de 1970

ABREVIATURAS

AAA	*University of Liverpool. Annals of Archaeology and Anthropology Issued by the Institute of Archaeology* (Liverpool).
AAS	*Les Annales Archéologiques de Syrie* (Damasco). A partir del tomo 18 (1968) el título pasó a ser: *Annales Archéologiques Arabes Syriennes.*
AASOR	*The Annual of the American Schools of Oriental Research* (New Haven, Conn.; después Cambridge, Mass).
ADAJ	*Annual of the Department of Antiquities of Jordan* (Ammán).
AfO	*Archiv für Orientforschung* (Graz).
AJA	*American Journal of Archaeology* (Princeton, N. Y.).
AJSL	*The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago). Continuado por JNES.
Alt, A.	*Kleine Schriften* = A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I (1953); II (1953); III (1959) (Munich).
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (Princeton [3]1969).
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (Princeton [3]1969).
AnStud	*Anatolian Studies* (Londres).
ARAB	D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia;* I-II: *Ancient Records of Assyria* (Chicago 1926-7).
ARE	J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (El Cairo).
ARM	*Archives Royales de Mari*, publicados bajo la dirección de A. Parrot y G. Dossin (París 1950ss).
ArOr	*Archiv Orientální* (Praga).
ASAE	*Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (El Cairo).
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute* (Jerusalén-Leiden).
ATD	*Das Alt Testament Deutsch* (Gotinga).
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (New Haven, Conn.; después Cambridge, Mass).
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique* (París).
Bib	*Biblica* (Roma).
BibArch	*The Biblical Archaeologist* (New Haven, Conn.; después Cambridge, Mass).
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society* (Jerusalén). Continuación de BJPES.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* (El Cairo).
BiOr	*Bibliotheca Orientalis* (Leiden).
BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* (Jerusalén). Continuado por BIES.
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester).
BKAT	*Biblischer Kommentar. Altes Testament* (Neukirchen-Vluyn).
BMBeyr	*Bulletin du Musée de Beyrouth* (París).
Bright, J.	*History* = J. Bright, *A History of Israel* (Filadelfia, Pa., 1959). Hay traducción española.
BSA	*The Annual of the British School at Athens* (Londres).
BZ	*Biblische Zeitschrift* (Paderborn).
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlín).
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago 1956ss).
CAH	*The Cambridge Ancient History.* Edición revisada, vols. I-II (Cambridge 1961) [1].

[1] Aparece primero en fascículos. Las notas remiten a su paginación. Los diez primeros capítulos del vol. I se hallan actualmente reunidos en un volumen con paginación seguida.

CBQ	*The Catholic Biblical Quaterly* (Washington, D. C.).
ChrÉg	*Chronique d'Égypte* (Bruselas).
CRAI	*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus* (París).
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplément*, ed. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles (París 1928ss).
EA	J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* (Leipzig 1908-15).
Eissfeldt, O.	*Einleitung* = O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tubinga ^{3}1964). Próxima traducción española en Eds. Cristiandad.
	Kleine Schriften = O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, ed. R. Sellheim, Fr. Maass (Tubinga): I (1962); II (1963); III (1966); IV (1968).
EstBibl	*Estudios Bíblicos* (Madrid).
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Gembloux).
EvTh	*Evangelische Theologie* (Munich).
ExpT	*The Expository Times* (Edimburgo).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament* (Tubinga).
HTR	*The Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass).
HUCA	*Hebrew Union College Annual* (Cincinnati).
IEJ	*Israel Exploration Journal* (Jerusalén).
JA	*Journal Asiatique* (París).
JAOS	*Journal of the American Oriental Society* (New Haven, Conn.).
JbDAI	*Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* (Berlín).
JBL	*Journal of Biblical Literature* (Filadelfia, Pa.).
JCS	*Journal of Cuneiform Studies* (New Haven, Conn.; después Cambridge, Mass).
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology* (Londres).
JEOL	*Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* (Leiden).
JHS	*The Journal of Hellenic Studies* (Londres).
JJS	*The Journal of Jewish Studies* (Londres).
JKF	*Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* (Heidelberg).
JNES	*Journal of Near Eastern Studies* (Chicago). Continuación de AJSL.
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society* (Jerusalén).
JQR	*The Jewish Quarterly Review* (Filadelfia, Pa.).
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society* (Londres).
JSS	*Journal of Semitic Studies* (Manchester).
JTS	*The Journal of Theological Studies* (Oxford).
KAI	H. Donner-W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, I-III (Wiesbaden 1962-3).
MDAI	*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo* (Wiesbaden).
MDOG	*Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* (Berlín).
MGWJ	*Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Tubinga).
MIO	*Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* (Berlín).
MJ	*The Museum Journal. The University Museum* (Filadelfia, Pa.).
MUSJ	*Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beirut).
MVÄG	*Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft* (Leipzig).
Noth, M.	*Geschichte* = M. Noth, *Geschichte Israels* (Gotinga 1950; ^{6}1966). Hay traducción española.
	Überlieferungsgeschichte = M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948).
	Überlief. Studien = M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tubinga 1943).
NRT	*Nouvelle Revue Théologique* (Tournai-París).
NTT	*Nederlands Theologisch Tijdschrift* (Wageningen).
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung* (Berlín).
OrAnt	*Oriens Antiquus* (Roma).

OTS	*Oudtestamentische Studien* (Leiden).
PEFQS	*Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement* (Londres).
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly* (Londres). Continuación de PEFQS.
PRU	*Le Palais Royal d'Ugarit*: II (Ch. Virolleaud); III (J. Nougayrol); IV (J. Nougayrol); V (Ch. Virolleaud) = *Mission Archéologique de Ras Shamra*, VII, VI, IX, XI (París 1955-65).
PW	Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart).
QDAP	*The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* (Jerusalén).
RA	*Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* (París).
RAr	*Revue Archéologique* (París).
RB	*Revue Biblique* (París).
REA	*Revue des Études Anciennes* (Burdeos).
REG	*Revue des Études Grecques* (París).
REJ	*Revue des Études Juives* (París).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga, ^{3}1957-65).
RHA	*Revue Hittite et Asiatique* (París).
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (París).
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions* (París).
RIDA	*Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* (Bruselas).
RLA	*Reallexikon der Assyriologie* (Berlín; después Leipzig, 1932ss).
RSO	*Rivista degli Studi Orientali* (Roma).
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (París).
RSR	*Recherches de Science Religieuse* (París).
ST	*Studia Theologica* (Oslo).
SVT	*Supplements to Vetus Testamentum* (Leiden).
TLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig).
TR	*Theologische Revue* (Münster).
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Kittel-G. Friedrich (Stuttgart 1933ss).
TZ	*Theologische Zeitschrift* (Basilea).
Vaux, R. de	*Institutions* = R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*: I (París ^{2}1961); II (París ^{2}1967). Hay traducción española (Barcelona 1964).
VD	*Verbum Domini* (Roma).
VT	*Vetus Testamentum* (Leiden).
WO	*Die Welt des Orients* (Gotinga).
WZKM	*Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes* (Viena).
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* (Berlín).
ZAS	*Zeitschrift für Ägyptysche Sprache und Altertumskunde* (Berlín).
ZAW	*Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlín).
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden).
ZDPV	*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (Leipzig; después Wiesbaden).
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tubinga).

LIBROS BIBLICOS

Antiguo Testamento

Gn	Génesis	Prov	Proverbios
Ex	Exodo	Ecl	Eclesiastés
Lv	Levítico	Cant	Cantar de los Cantares
Nm	Números	Sab	Sabiduría
Dt	Deuteronomio	Eclo	Eclesiástico
Jos	Josué	Is	Isaías
Jue	Jueces	Jr	Jeremías
Rut	Rut	Lam	Lamentaciones
1 Sm	1.º Samuel	Bar	Baruc
2 Sm	2.º Samuel	Ez	Ezequiel
1 Re	1.º Reyes	Dn	Daniel
2 Re	2.º Reyes	Os	Oseas
1 Cr	1.º Crónicas	Jl	Joel
2 Cr	2.º Crónicas	Am	Amós
Esd	Esdras	Abd	Abdías
Neh	Nehemías	Jon	Jonás
Tob	Tobías	Miq	Miqueas
Jdt	Judit	Nah	Nahúm
Est	Ester	Hab	Habacuc
1 Mac	1.º Macabeos	Sof	Sofonías
2 Mac	2.º Macabeos	Ag	Ageo
Job	Job	Zac	Zacarías
Sal	Salmos	Mal	Malaquías

Nuevo Testamento

Mt	Mateo	1 Tim	1.ª Timoteo
Mc	Marcos	2 Tim	2.ª Timoteo
Lc	Lucas	Tit	Tito
Jn	Juan	Flm	Filemón
Hch	Hechos	Heb	Hebreos
Rom	Romanos	Sant	Santiago
1 Cor	1.ª Corintios	1 Pe	1.ª Pedro
2 Cor	2.ª Corintios	2 Pe	2.ª Pedro
Gál	Gálatas	1 Jn	1.ª Juan
Ef	Efesios	2 Jn	2.ª Juan
Flp	Filipenses	3 Jn	3.ª Juan
Col	Colosenses	Jds	Judas
1 Tes	1.ª Tesalonicenses	Ap	Apocalipsis
2 Tes	2.ª Tesalonicenses		

INTRODUCCION

EL MEDIO GEOGRAFICO, HISTORICO, ETNICO Y CULTURAL

Capítulo I

EL PAIS DE LA BIBLIA

La historia de los pueblos está ligada de muchas formas a la geografía. Las estructuras físicas favorecen o dificultan la instalación humana, imponen o aconsejan ciertas fronteras políticas a los Estados, apoyan o amenazan la unidad y la estabilidad de sus instituciones. Los recursos naturales imponen las actividades productoras y con ellas todo el comercio interior y exterior. El clima, por ejemplo, no sólo controla la economía de producción, sino que influye también en el género de vida y en el mismo comportamiento de los habitantes. Estos factores conjugados determinan las variaciones de la densidad de población y sus características sociológicas. La posición geográfica del país dentro de un conjunto más amplio y más o menos diferente de él, además de regular las relaciones pacíficas u hostiles que mantiene un pueblo con sus vecinos, facilita o limita los intercambios culturales, lo mismo si se trata de los avances de la industria, de las realizaciones del arte o de las obras del espíritu. Esto no quiere decir que la geografía natural baste para explicar la historia humana. Esta es modelada por las decisiones libres o por los actos irreflejos de los hombres: por eso encontraremos en ella muchos elementos imprevistos. Está, además, siempre dirigida (y muy especialmente en el caso del «pueblo elegido») por Dios, señor de la tierra y de los hombres, y por eso hallaremos en ella tanto misterio. Pero la voluntad y los caprichos de los hombres deben terminar sometiéndose a los imperativos de la naturaleza, los cuales, a su vez, son puestos por Dios al servicio de sus designios. De ahí que, para comprender la historia del pueblo del Antiguo Testamento, es necesario formarse una idea del país en que ese pueblo se estableció y vivió [1].

[1] Obras esenciales de tipo general: G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land, especially in Relation to the History of Israel and of the Early Church* (Londres 1894): existen numerosas ediciones (a pesar del título, es más descriptivo que histórico; sigue siendo clásico); F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I (París 1933) y II (1938): reimpresión de 1967 (sobre todo histórico; clásico); D. Baly, *The Geography of the Bible* (Londres 1959): excelente para comprender el país y su historia; E. Orni-E. Efrat, *Geography of Israel* (Jerusalén [2]1966): geografía física, humana y económica del Estado de Israel; Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography* (Londres 1967): casi únicamente histórico.

Sobre aspectos particulares: F. S. Bodenheimer, *Animal Life in Palestine* (Jerusalén 1935): ecología anima ly zoogeografía; L. Picard, *Structure and Evolution of Palestine*

I. El nombre

No es nada fácil dar un nombre geográfico al país de la Biblia. La tradición cristiana y el uso corriente en la época moderna lo han llamado Palestina. Este término [2] ha sido recibido del vocabulario administrativo de los imperios romano y bizantino: después de la revolución de Bar Kokba, el año 135 d.C., la provincia romana de Judea fue llamada provincia de Siria Palestina. La reforma de Diocleciano le anexionó, hacia el 295 d.C., la parte meridional de la provincia de Arabia. Hacia el año 400, a más tardar, este territorio fue dividido en tres provincias: Palestina Primera y Palestina Segunda, al oeste del Jordán, y Palestina Tercera, al este del Jordán y norte del Arnón. Pero los romanos no habían inventado ese nombre. Ya Herodoto llama Siria Palestina o simplemente Palestina, a la región meridional de Siria, desde Fenicia hasta Egipto, entre el mar y la región de los árabes. El nombre griego procede del de los filisteos, cuyo país es llamado *Palastu* (o formas similares) en los documentos asirios a partir del 800 a.C., y *Paléshet* en la Biblia hebrea [3]. Tomando el nombre en el sentido amplio que le dieron los griegos y romanos, Palestina representa sin duda, a grandes rasgos, el «país bíblico». Pero no es un nombre usado por la Biblia.

De hecho, el Antiguo Testamento no tiene una denominación fija para designar el país habitado por los israelitas. El nombre de «país de Israel», *'ereṣ yiśra'el*, que ha sido difundido por la literatura rabínica y que fue oficialmente consagrado con la fundación del Estado sionista, sólo muy rara vez se encuentra en la Biblia aplicado a todo el país y no sólo al territorio del reino del Norte [4]. La expresión análoga, «tierra de Israel», *'admat yiśra'el*, es propia de Ezequiel, donde se repite diecisiete veces; pero no es sinónimo de la anterior; más que un término de geografía política, como lo es *'ereṣ* cuando esta palabra va seguida de un nombre de pueblo, *'ădâmah* es un término descriptivo, el «terruño, la buena tierra en que vive Israel» [5].

El país en que moraron los patriarcas, que fue prometido a sus descendientes, y que éstos ocuparon, recibe el nombre de «país de Ca-

(Jerusalén 1943): geología; M. Zohary, *Plant Life of Palestine. Israel and Jordan* (Nueva York 1962): la vegetación en relación con el suelo, el clima y el hombre.

Los mejores atlas son (para la exactitud geográfica): L. H. Grollenberg, *Atlas de la Bible* (París-Bruselas ²1956): ediciones holandesa, inglesa y alemana; nueva edición revisada: *Grand Atlas de la Bible* (París 1962); H. G. May-R. V. Hamilton-G. N. S. Hunt, *Oxford Bible Atlas* (Londres 1962); *Atlas of Israel: Cartography. Physical Geography. History. Demography. Economics. Education*: publicado en fascículos de 1956 a 1964 por los Servicios del Estado de Israel (es el más completo; pero, excepto el título y el índice de materias, está todo en hebreo moderno); D. Baly-A. D. Tushingham, *Atlas of the Biblical World* (Nueva York 1971): es el único que se refiere a todos los «países bíblicos».

2 M. Noth, *Zur Geschichte des Namens Palästina*: ZDPV 62 (1939) 125-144.

3 Ex 15,14; Is 14,29.31 y textos más tardíos.

4 1 Sm 13,19; Ez 40,2; 47,18; 1 Cr 22,2; 2 Cr 2,16.

5 Para el sentido de *'ereṣ* y *'ădâmah*, cf. L. Rost, *Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament*, en *Hom. O. Procksch* (Leipzig 1934) 125-48 = *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1965) 76-101.

naán» en las narraciones del Génesis, de los Números y de Josué. Este término geográfico, cuya historia trazaremos más adelante [6], viene a cubrir, en la Biblia, las tierras en que se instalaron las tribus o aquellas que pretendían ocupar. Pero ese nombre no fue nunca utilizado para designar el país después que los israelitas lo ocuparon ni mientras lo gobernaron.

A falta de un nombre propio, el Deuteronomio lo llama quince veces, con ligeras variantes [7], «el país que Yahvé ha jurado dar a los padres». La fórmula se repite en la redacción deuteronomista del libro de Josué (Jos 1,6; 5,6); el redactor considera que esa promesa se efectuó a partir de la entrada en Canaán (cf. Jue 2,1), y que fue llevada a cabo por la conquista de Josué y por la distribución del territorio (Jos 21, 43-45). Los límites de esta «tierra prometida» ya habían sido trazados por el antiguo autor yahvista: «desde el torrente de Egipto hasta el gran río, el Eufrates» (Gn 15,18). Estas eran las fronteras que el redactor de 1 Re 5,1 atribuía al imperio de Salomón: «desde el río hasta la frontera de Egipto» [8]. La misma extensión es atribuida a la tierra prometida por el Deuteronomio: desde el desierto hasta el Líbano, desde el Eufrates hasta el mar del poniente (Dt 11,24) [9]; o bien el país de Canaán, el Líbano y hasta el Eufrates, según Dt 14,7, donde se enumeran las regiones del «país de Canaán»: la montaña de los amalecitas, la Arabá, la Montaña, la zona baja, el Négueb y la orilla del mar.

II. Límites

Las fronteras de ese país de Canaán, prometido a los israelitas, están delineadas en el escrito sacerdotal (Nm 34,2-12) y en Ezequiel (Ez 47,15-20), con algunas variantes; los dos textos dan los límites del territorio que debe ser distribuido entre las tribus. La imposibilidad de localizar esos límites con seguridad ha obligado a suponer dos trazados distintos para la frontera septentrional: uno que comprende sólo la alta Galilea y otro que abarca además una parte del Líbano. Al oriente, el Jordán hace de límite desde el lago de Tiberíades hasta el mar Muerto. Por consiguiente, las tribus de Rubén y de Gad y la semitribu de Manasés, establecidas al este del Jordán, no están comprendidas en este reparto (Nm 34,14-5); en la distribución utópica de Ez 48 reciben su parte al oeste del río. En ambos casos, los territorios de Transjordania no forman parte de Canaán ni de la tierra prometida; caen fuera

6 Cf. *infra*, 137-142.

7 Dt 1,35; 6,18.23; 8,1; 9,5; 10,11; 11,9.21; 26,3.15; 28,11; 31,7.20; 34,4.

8 En este versículo, «país de los filisteos» es una glosa que corresponde probablemente a la «Palestina» de la época persa y griega; de entonces data el duplicado del v. 4: «toda la Transeufratenia desde Tifsaj (a orillas del Eufrates) hasta Gaza (en la frontera de Egipto)».

9 Recogido en Jos 1,4. Este es el sentido, independientemente de la inseguridad sobre los detalles del texto.

del «dominio de Yahvé», como dice la historia del altar construido por las tribus orientales (Jos 22,9-34).

Las descripciones de Números y Ezequiel dependen de una tradición distinta de la de Jos 13-19. En este cuadro geográfico de las tribus, las listas de pueblos pertenecen a una época más reciente, pero el trazado de las fronteras de cada tribu se remonta a un documento que puede ser anterior a la monarquía. Es, en todo caso, la mejor fuente que poseemos acerca de la distribución territorial de las tribus en la época de los Jueces. En ciertos casos, sin embargo, representa una situación un poco posterior y, en cuanto a la periferia, indica más bien un ideal que una realidad: el territorio que las tribus reclamaban y no el que de hecho ocupaban. Lo importante para nosotros aquí es que, en opinión del redactor, ese territorio representa todo lo que los israelitas recibieron en «herencia» (Jos 14,1), «todo el país que Yahvé había jurado dar a sus padres» (Jos 21,43). Este país limita al oeste con el mar; la frontera sur va desde el torrente de Egipto (el Wadi el-'Aris) hasta el extremo del mar Muerto, describiendo un arco pronunciado hacia el sur para incluir Cades; la frontera norte es menos precisa: incluye sin duda a Dan, al pie del Hermón, pero es difícil saber si se supone que llega hasta el Mediterráneo, siguiendo el curso del Nahr el Qasimiyeh, al norte de Tiro, o hasta el Ras en-Naqurah, al sur de esta ciudad. Las tribus instaladas al este del Jordán reciben un territorio que está limitado al sur por el Arnón, que las separa de Moab, al este por el desierto o por las fronteras de Amón, y al norte por el país de Basán. Pero estos límites nunca llegaron a ser alcanzados por la ocupación israelita (los fenicios y los filisteos no perdieron nunca sus posesiones). Al nordeste y al este fueron superadas, en períodos de expansión política, mediante la anexión de territorios extranjeros.

Fuera de estas descripciones de conjunto, los textos usan diversas expresiones para señalar los puntos extremos del país, al norte y al sur. Según Nm 13,21, los exploradores enviados a reconocer la tierra prometida fueron desde el desierto de Sin hasta Lebo Jamat. Este lugar [10], que señala también la frontera septentrional en Nm 34,8, es uno de los términos de la fórmula «desde Lebo Jamat hasta el torrente de Egipto», la cual da los límites del reino de David y de Salomón (1 Re 8,65 = 2 Cr 7,8) y de la reconquista de Jeroboán II (2 Re 14,25); esa fórmula se repite, con ligeras variantes, en 1 Cr 13,5 (con referencia a David) y en Am 6,14 (bajo Jeroboán II). Una fórmula más precisa es «de Dan a Berseba», la cual incluye, en la época de los Jueces y al comienzo de la monarquía [11], todo el territorio ocupado por los israelitas, delimitado por sus dos santuarios más excéntricos (cf. Am 8,14). Es posible que la condena de que fueron objeto esos lugares de culto (cf. el mismo texto de Amós) haya obligado a abandonar en lo sucesivo esta fórmula.

No es de extrañar que el Antiguo Testamento no conozca un nombre específico para designar el país en que se desarrolla la historia por él narrada. Esa historia es cambiante: comienza siendo la historia de un grupo de tribus, pasa después a ser la historia de un pueblo unificado y más tarde la de dos naciones distintas, para terminar siendo la de una comunidad religiosa restringida que vive bajo dominio extranjero. A estos cambios políticos hay que añadir las condiciones geográficas, que en parte los explican: ese país no está claramente separado de las regiones vecinas y, además, incluye en sí partes muy diversas.

III. Geografía física

El país de Canaán constituye, al oeste y al sur, la punta del gran arco de tierras cultivables que rodea el desierto sirio y que se ha llamado Creciente Fértil. Es, sin embargo, su parte menos favorecida, la cual se estrecha y se detiene al borde de otro desierto, el del Sinaí. Dicho con más exactitud, ese país representa el tercio meridional de la caída del Creciente Fértil, entre el Mediterráneo y el desierto. Es una franja alargada que posee una estructura bastante uniforme en apariencia, cuyos rasgos principales están orientados de sur a norte y determinan cuatro zonas paralelas. De oeste al este, dichas zonas son las siguientes: 1) el litoral mediterráneo, que marca una línea casi recta desde Rafa hasta el golfo de Alejandría; 2) una cadena subcostera en la que se suceden la montaña de Judea, la de Galilea, el Líbano, el Gébel Ansariyeh y el Amano, último eslabón del macizo del Tauro; 3) una línea de depresiones intermedias: la Arabá, el mar Muerto y la depresión del Jordán, la Becá y el valle del Orontes; 4) una segunda barrera de montañas que domina esa depresión por el este y cuyos accidentes, más discontinuos a medida que se avanza hacia el norte, son: el Será, el Gébel el-Belqá, el Gébel Aglún, el Hermón, el Antilíbano, el Gébel Zawiyeh, el Gébel Simán; estas alturas forman el borde saliente de la gran meseta desértica que desciende suavemente hacia el este.

Aunque estos rasgos comunes le confieren cierta unidad, este territorio, de 800 kms. de largo y 150 de ancho, está dividido en su interior, y el país de la Biblia conserva sus límites naturales y su fisonomía propia. Al occidente, el mar marca una frontera inevitable. Al este y al sudeste, el límite es el desierto, el cual comienza a unos 40 kms. al este de la línea del Jordán y del mar Muerto. Al sur, los límites son menos precisos; se podría indicar una línea que fuera de Gaza por Berseba hasta el extremo sur del mar Muerto o una línea que arrancara de

[10] El término suele ser traducido «la Entrada de Jamat». En realidad, es el nombre de una ciudad y no de una región; cf. M. Noth, *Das Reich von Hamath als Grenznachbar des Reiches Israel*: PJB 33 (1937) espec. 49-51; B. Maisler (Mazar), *Lebo Hamath and the Nordern Boundary of Canaan*: BJPES 12 (1945-6) 91-102 (en hebreo con resumen en inglés). Es la actual Lebweh, situada en una de las fuentes del Orontes, al norte de Baalbek.

[11] Jue 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10; 17,11; 24,2.15; 1 Re 5,5. En 1 Cr 30,5 (reinado de Ezequías), la fórmula se convierte en «de Berseba a Dan».

la desembocadura del Wadi el-Aris (80 kms. al sur de Gaza) e incluyera el Négueb semidesértico. También al norte se puede dudar entre dos fronteras naturales: la primera, constituida por el curso del Nahr el-Qasimiyeh, se prolongaría hasta el pie del Hermón, incluyendo las dos fuentes principales del Jordán; la segunda, más al mediodía, partiría del Ras en-Naqurah, que cierra el camino costero, al norte de Acre, y llegaría al norte del lago Hulé. Estas fronteras, trazadas por la geografía física, no son muy distintas de las que señalan las descripciones bíblicas más sobrias: la distribución de Jos 13-19 no se sale de ellas, y su extensión va de Dan a Berseba o al torrente de Egipto, como indican otros textos bíblicos.

Este país es poco mayor que Bélgica y mucho menor que Suiza, pero mucho más diversificado interiormente que cualquiera de ellos. La costa, rectilínea hasta el promontorio del Carmelo, ofrece muy pocos puertos naturales, el menos malo de los cuales es el de Jaffa. Contrasta con el litoral más recortado de Fenicia y Siria del norte. La primera bahía se abre al norte del Carmelo; pero su anchura excesiva y su fondo arenoso la hacían poco apta para albergar un buen puerto hasta que las técnicas modernas permitieron acondicionar el de Haifa. Existió, sin embargo, en la Antigüedad un establecimiento comercial cerca de Haifa y una administración marítima en Acre, al otro extremo de la bahía; pero ninguno de esos puntos estuvo nunca en poder de los israelitas. El litoral está formado por una sucesión de dunas, las más antiguas de las cuales se hallan solidificadas *(kurkar)*. Más allá se extiende una llanura aluvial, suficientemente regada y fértil: llanura de Filistea hasta la altura de Jaffa, y después llanura de Sarón, la cual se estrecha hacia el norte y está cerrada por el saliente del monte Carmelo. Entre esta llanura y las tierras altas, la región sur tiene una franja de colinas modeladas en calcáreo eoceno: son las tierras bajas, la Sefelá de la Biblia, una buena región en la que todavía se dan los cereales, el olivo y la vid, que son los tres cultivos básicos del país. Esta zona de transición está separada de la montaña cenomaniana de Judea por una falla, en la que aparece el estadio intermedio del senoniano, un calcáreo blando que el agua ha ahuecado en forma de foso que defiende la montaña y se ramifica hacia el este, especialmente por el boquete de Ayalón-Betorón, vía de acceso y también de invasión hacia las tierras altas.

Por pendientes bastante pronunciadas y tres rellanos se llega a la cresta de la cadena central. Es un macizo de calcáreo cenomaniano, pardo, resquebrajado, de aristas vivas, el cual ha conservado, a trozos por la vertiente oeste, y de forma continua por la vertiente este, hasta hundirse en el valle del Jordán, su capa de calcáreo senoniano, dando lugar a pequeños valles, blancuzcos y de perfiles suaves. Esta cadena de Judea comienza, de forma bastante brusca, al sur de Hebrón, después de un desplome que ha hundido el Négueb, en el que se encuentran las mismas formaciones, aunque a menor altura y orientadas de SO a NE. Se sube a más de 1.000 metros al norte de Hebrón; el monte de los Olivos, poco más alto que Jerusalén, se eleva a 818 metros; el G. Asur, al norte de Betel, alcanza 1.016 metros. A los dos lados de la línea divisoria, las aguas han abierto *thalwegs* y han formado llanuras diminutas, donde los aluviones de tierra roja permiten establecer campos y vergeles en la vertiente oeste, que es la mejor regada; las colinas tienen viñedos y olivares; algunos eriales ocupan las cumbres. La vertiente oriental, mucho más pendiente y seca, sólo después del invierno se cubre de un manto de hierba esmaltado de flores para convertirse en seguida en un conjunto de cerros rojizos, cortado por profundos torrentes, por los que no corre el agua más que unos días al año: es el desierto de Judea. En su conjunto, es una región austera y bella, pero pobre, menos adaptada al cultivo que a la vida pastoril.

Unos 50 kms. al norte de Jerusalén, a la altura de Lubán, se pasa a Samaría, y el paisaje cambia. La cadena central fue dislocada por una serie de fallas de SE a NO, y este choque de los dos sistemas ha suprimido la Sefelá al oeste y ha creado pequeñas llanuras enclavadas en las capas del eoceno y del senoniano, las cuales están ya muy gastadas y reducidas a pezones blancuzcos. No obstante, el monte Ebal alcanza todavía 938 metros; entre éste y el monte Garizín se abre el paso de Siquén. Sobre la pendiente este, el macizo cenomaniano se prolonga más, pero también él está cortado por otra falla que va de SE a NO, por la que corre el Wadi Farah camino del Jordán.

La última gran fractura, de SE a NO, aísla a Samaría de la Baja Galilea. Es la que provocó el hundimiento de la llanura de Esdrelón. En esta depresión se ha acumulado una tierra muy fértil, formada por la descomposición de rocas calcáreas y basálticas. Al oeste está separada de la llanura de Acre por la estrangulación de Sheikh Abreik, que da paso al Nahr el-Muqatta, el antiguo Quisón, que drena la llanura. Al este, por un umbral de sólo 64 metros en Affuleh, comunica con el valle del Nahr el Galud y por éste con el valle del Jordán, en Beisán: en este punto ha desaparecido del todo la cadena central. Al otro lado, el Carmelo, levantado sobre el flanco sur de la depresión, reduce la llanura costera a un estrecho cordón litoral, y su cumbre, cubierta de arboleda, se adentra en el mar, dando lugar al único cabo de la costa.

Al norte de la llanura de Esdrelón, el relieve vuelve a subir, pero al principio es poco acentuado. El Tabor, con sus 562 metros, sólo causa cierta impresión porque está aislado en la llanura, y Nazaret está a menos de 500 metros. La región montuosa de la Baja Galilea no supera esas alturas. El calcáreo cenomaniano ha sido tajado en todos los sentidos por fractura y comido por la erosión, quedando sólo colinas modestas y llanuras fértiles, la más importante de las cuales es el Sahel Battuf. El paisaje es risueño, sombreado únicamente por las coladas basálticas que se han extendido al oeste y al suroeste del lago de Tiberíades. La región es más rica que la de Judea y particularmente agrícola.

A la altura de Acre el relieve se eleva rápidamente y se sube a la Alta Galilea: 1.078 metros en G. el-Arus y 1.208 metros en G. Germak,

que es el punto más alto de la Cisjordania. Estas dos cumbres están en la línea de división de las aguas, la cual continúa su dirección SN de la cadena de Judea. Mas la vertiente oeste ha sufrido aquí pliegues transversales y paralelos que, desde el Ras en-Naqurah, alcanzan el mar. La vertiente este posee una estructura diferente y desciende por peldaños al valle alto del Jordán. La Alta Galilea está bastante poblada de bosques. Todo el macizo pierde altura hacia el norte y termina en una línea formada por el curso E-O del Nahr el Qasimiyeh y por la depresión del Merg Ayún. El horizonte queda entonces cerrado por la punta sur del Líbano y por el Hermón: allí comienza otra región geográfica.

El rasgo físico más original del país de la Biblia es la fosa del Jordán y del mar Muerto. Se halla situada en la gran línea de fractura que va del norte de Siria a los lagos africanos, pero posee sus rasgos propios. A diferencia de la Becá siria, que la prolonga con una sola línea de falla al oeste y que alcanza siempre una altura positiva y bastante elevada, la fosa del Jordán es un compartimento excavado entre dos fallas opuestas. El desplome alcanza su punto máximo en el mar Muerto, cuyo fondo está a casi 800 metros bajo el nivel del Mediterráneo: es el residuo de un lago interior que llegaba al lago de Tiberíades y que se ha desecado paulatinamente. Su salinidad es extrema; además de la sal marina, contiene cloruros de magnesio, de calcio y de potasio y bromuro. De vez en cuando salen a la superficie bloques de asfalto casi puro, surgidos de grietas submarinas; estos bloques y las fuentes calientes y sulfurosas de la orilla este constituyen un testimonio fehaciente de la inestabilidad del subsuelo. Ningún ser vivo puede subsistir allí. La aportación de las aguas del Jordán, de los arroyos afluentes y de las fuentes litorales o submarinas, está compensada por la intensa evaporación de ese estanque recalentado. Su nivel oscila tan sólo unos metros en torno a los 390 bajo el nivel del Mediterráneo siguiendo un ciclo de casi un siglo, que corresponde a las lentas variaciones del régimen medio de las lluvias.

El fondo del antiguo lago interior es ahora el valle del Jordán. Nace éste de varias fuentes situadas al pie del Hermón y atraviesa el pequeño estanque pantanoso del Hulé, entorpecido por una colada basáltica, descendida del Golán. En ese punto se halla al nivel del Mediterráneo; desciende después, en cascada, a través de los basaltos, hasta llegar al lago de Tiberíades, que se encuentra ya a 210 metros bajo el nivel del mar. Al salir de este lago, rico en pescado, y después de su confluencia con el Yarmuc, que dobla su volumen, su curso se hace más lento y entra en el Ghor (nombre árabe de este valle). En su primera mitad, hasta la estrangulación que precede a su confluencia con el Wadi ez-Zerqa (Yaboc) por el este y con el Wadi Farah por el oeste, el valle está suficientemente regado y no es inhabitable; el río no va encajonado y puede ser atravesado con facilidad por algunos vados. Al sur de la garganta aparecen con más nitidez los caracteres originales del valle. Al pie de las montañas que lo bordean, en los puntos en que hay agua, surgen los oasis: Kh. Fasayil (Fasaelis), Auga et-Tahta (Arquelaida) y, sobre todo, Jericó. Fuera de los oasis, una franja de estepa produce pasto natural, escaso y pobre, aunque puede ser cultivada si se lavan convenientemente las sales del suelo y se riega. Al acercarse al río, se pasa bruscamente a un paisaje lunar, la *qattara*, sedimento del antiguo lago no modificado por aluviones, una marga yesosa y salada, recortada en minúsculas planicies y lomas, totalmente estéril. Se alcanza después el cauce mismo del Jordán, el *zor*, el cual produce un contraste todavía más brusco. Es una espesura fangosa donde se guarecen los jabalíes y que frecuentaron los leones hasta la Edad Media. El Jordán se hace cenagoso y describe meandros infinitos, que triplican su longitud y cuyo trazado varía. El río no es ancho (de 20 a 30 metros fuera de la época de las crecidas), mas es con frecuencia profundo y su curso es rápido; los vados se hacen más raros. En el tramo septentrional, el valle y el río podían servir de lazo de unión entre las regiones del oeste y del este; en el tramo meridional, el valle desértico, el bosque inextricable y el agua difícil de vadear constituían una barrera.

Al sur del mar Muerto la fosa se prolonga hasta el mar Rojo, que forma parte del mismo sistema de fractura; pero un movimiento secundario cerró la falla occidental y rechazó hacia el este las masas de calcáreo senoniano y cenomaniano. El fondo de la fosa vuelve a subir de forma apreciable hasta el pie de Rist el-Hauwar, que está a 250 metros sobre el nivel del Mediterráneo y 110 kms. al sur del mar Muerto; después baja de nuevo hasta Aqaba y el mar Rojo, a 70 kms. de distancia. El conjunto constituye la Arabá, valle desértico, que no tiene agua más que en algunos puntos y que encierra, en cambio, algún yacimiento de cobre en sus flancos.

La fosa del Jordán, del mar Muerto y de la Arabá está bordeada al este por la meseta de Transjordania. Es una parte de la inmensa mesa siro-arábiga que basculó hacia el este, provocando la ruptura de su orilla opuesta, que estaba colgada. Este movimiento de báscula que dio origen a la fosa explica también por qué sus dos orillas son tan distintas. Las mismas formaciones geológicas se encuentran a mayor altura al este, y los estratos inferiores del zócalo han quedado al descubierto: las rocas cristalinas (granito y otras) bordean la fosa desde el umbral de Rist el-Hauwar hasta el mar Rojo y se prolonga en Arabia; más al norte han sido descubiertas por la falla transversal del Wadi Dana. Por encima y alejándose de esas rocas, aparecen las areniscas que constituyen el macizo de Petra y son las únicas que se ven a partir del Wadi Dana; forman el acantilado del mar Muerto y se las vuelve a encontrar en el corte del Yaboc. La cobertura calcárea está protegida en la parte posterior de la zona y sólo aparece en el norte, hasta su encuentro con las coladas basálticas del Haurán.

La meseta transjordana fue seccionada por torrentes que, arrastrados hacia la fosa mediana, cavaron profundas gargantas de este a oeste: el Wadi el Hesa (Zéred), en la punta sur del mar Muerto; el Wadi Mogib (Arnón), que desemboca en este mar por un estrecho cañón; el Wadi

ez-Zerqa (Yaboc), a medio camino entre el mar Muerto y el lago de Tiberíades, y, en fin, el Yarmuc, al sur mismo de este lago. La altura de la meseta disminuye de sur a norte, pero se mantiene siempre superior a la de la región opuesta del oeste del Jordán: la montaña de Edom, al sur del Zered, se eleva a más de 1.700 metros en torno a Petra; el macizo moabita, entre el Zered y el Arnón, se conserva todavía entre 1.300 metros al sur y 1.000 al norte; en el Belcá, el monte Nebo no supera apenas los 800 metros, como el monte de los Olivos, que está enfrente; pero la altura alcanza los 1.100 metros en el G. Amán y en el G. Osha. Al otro lado del Yaboc, la cúpula del Aglún asciende a más de 1.200 metros; las alturas descienden en seguida hacia el Yarmuc, para volver a subir, al norte de este río, hasta los 1.000 metros y aún más en la serie de conos basálticos que describen un arco al este del lago Hulé y del lago de Tiberíades.

En contra de lo que sugeriría una lectura rápida del mapa, los torrentes que han dividido la altiplanicie en compartimentos no han servido por lo general de fronteras políticas estables, porque, a excepción del Zered, todos han cortado en dos a regiones que tenían la misma estructura y poseían una economía común. Estas regiones naturales tienen cada una su fisonomía propia y son todas distintas de las que se extienden al oeste de la fosa del Jordán. Es importante darse cuenta de este contraste, que aumenta todavía al bajar hacia el sur. El Basán, de la base del Hermón a las dos riberas del Yarmuc, es una tierra rica en cereales, de grandes llanuras abiertas y de suelo compuesto de abundantes aluviones volcánicos. El antiguo país de Galaad, macizo cenomaniano cortado en dos por el valle del Yaboc, es una región montuosa con numerosas fuentes. Las cimas están cubiertas de monte, y las costas producen buenas uvas; en los valles se conserva el olivar (muy raro por lo demás en Transjordania), y crece el laurel rosa, abundante en todas las gargantas que dividen la meseta oriental y casi desconocido al oeste del Jordán. La planicie que se extiende a lo largo de todo el mar Muerto, antiguos dominios de Amón y de Moab, tiene rasgos similares a los dos lados del corte del Arnón. Su borde desciende rápidamente hacia el acantilado arenoso que se hunde en el mar. Es en estos confines donde se asientan los pueblos y se encuentran puntos de agua. La cumbre es llana, y el cultivo de cereales está a merced de las lluvias, que disminuyen a medida que nos alejamos hacia el este. A continuación viene la estepa, que se cubre de una hierba pobre en invierno, y después el desierto. Fue ésta una región dedicada a la cría de ganado, cruzada por rebaños que iban en busca de pastos o de un pozo. Al sur del mar Muerto, a lo largo de la Arabá, el paisaje cambia otra vez: era el país de los edomitas. El labio de la meseta se ha levantado enormemente, formando una barrera que detiene las nubes y recoge la lluvia; se ha agrietado, cavando valles y hondonadas, donde brotan fuentes y donde es posible la pequeña agricultura. En cambio, precisamente porque esa barrera detiene las lluvias, la estepa está más cerca que en ninguna otra parte, y

Edom se presenta como una lengua que se alarga entre dos desiertos. No fue nunca región de agricultura ni de ganadería, pero poseía filones de cobre en la Arabá, tenía acceso al mar Rojo, controlaba las rutas de las caravanas que venían de Arabia y subían hacia el norte o se dirigían al oeste hacia Gaza y Egipto. Su porvenir estaba en el comercio, si bien éste no fue realmente promovido hasta que vinieron los nabateos.

IV. Clima

La posición geográfica y el relieve del país de la Biblia determinan la naturaleza y las variaciones de su clima. Situado entre el Mediterráneo y Arabia posee un clima en el que confluyen el influjo del mar y el del desierto. Pero el tránsito de un clima marítimo de tipo mediterráneo, en el litoral, a un clima continental de tipo sirio, en la estepa, se hace más complejo por la sucesión de rasgos estructurales paralelos a la costa ya que éstos modifican las temperaturas y la distribución de las lluvias.

El volumen de lluvia aumenta al ir del sur al norte, es decir, al alejarse de Arabia y de Africa; disminuye del oeste al este, es decir, a partir del mar. La lluvia aumenta al subir a la vertiente oeste de los relieves longitudinales y disminuye en la vertiente este. La temperatura desciende a medida que sube la altura; tiende a elevarse cuando se baja hacia el sur o cuando se avanza hacia el desierto. Las diferencias diarias y anuales son más considerables en las alturas y se acentúan hacia el este. Estas reglas determinan cuatro regiones climáticas, que corresponden a los compartimentos del relieve.

1. En la llanura costera y en la llanura de Esdrelón los veranos son calurosos (la temperatura media es de 25°); no llueve nada, pero en el litoral hay gran humedad. Las diferencias diarias son poco considerables; en invierno la media es de 13°, aunque el termómetro desciende hasta 5°. Las precipitaciones de nieve son excepcionales. Llueve menos de 40 cm^3. en Gaza de 50 a 60 en las llanuras de Sarón y Esdrelón y alcanza los 70 en Haifa.

2. En la montaña de Cisjordania, la variación anual de la temperatura es más notable, con una media de 23° en verano y 10° en invierno. La variación diaria, al menos en verano, es mayor que en la costa. Hay alguna precipitación de nieve, más o menos cada dos años; pero es raro que la nieve dure varios días. Mientras Hebrón no llega a los 50 cm^3. de lluvia, el G. Germak, en la Alta Galilea, recibe más de un metro. La media anual de Jerusalén, en más de un siglo de observación, es de 56 cm^3.; pero en la vertiente este de la montaña de Judea la media desciende con gran rapidez por debajo de los 30 cm^3.

3. En la depresión mediana, las medias de la temperatura estival son de 29° en el lago de Tiberíades, 30° en Jericó, y 32° en Aqaba; las medias de invierno son 14° en Tiberíades, 15° en Jericó y 16° en Aqaba. Las precipitaciones decrecen rápidamente de norte a sur: de 40 a 50 centímetros en el lago de Tiberíades, porque los vientos del Mediterráneo

no son detenidos por ninguna barrera y poco más de los 30 cm³. en Beisán; a partir de la confluencia del Yaboc, detrás del telón de la montaña de Judea, el Ghor recibe menos de 20 cm³., régimen de lluvias que es también el del Négueb. Las orillas del mar Muerto y la Arabá alcanzan menos de 10 cm³.

4. En cuanto a la meseta de Transjordania, la falta de observaciones meteorológicas prolongadas impide dar cifras y hace difícil la comparación con las regiones del oeste. Se puede decir, no obstante, que los inviernos son más fríos y que la carretera de Ammán a Jerusalén está casi todos los años bloqueada por la nieve durante un breve período. En verano, las noches son frescas en la meseta; pero durante el día hace más calor que en la montaña de Judea. Dado que el borde de la planicie está a más altura que los relieves correspondientes de Cisjordania, recibe a trozos tanta lluvia como éstos y mejor repartida; incluso alguna vez y a pesar de su distancia del mar, recibe más: llueve más en Es-Salt que en Jerusalén. El contraste es todavía más sorprendente en los territorios de Moab y de Edom, donde frente a las extensiones semidesérticas del Négueb, caen más de 40 cm³. en la región de Kerak y en la de Sobak.

Las cifras medias de las temperaturas no dan, sin embargo, una idea exacta del clima y de sus efectos sobre el hombre, pues hay que tener en cuenta los límites extremos de calor, las variaciones diarias y anuales del mismo, el grado de humedad o de sequedad. El clima de la costa es deprimente; el de Jericó es delicioso en invierno, pero agotador en verano; el clima de la montaña de Judea, nunca demasiado frío ni excesivamente caliente, y con suficientes contrastes, es excelente; el de la meseta transjordana es más crudo por sus contrastes estacionales, el viento helado del desierto en invierno y el calor seco del verano.

Se ha podido constatar que en una gran parte del país, la media anual de lluvia es muy apropiada: Jerusalén, en años buenos, recibe tanta agua como Londres o la depresión parisiense. La diferencia está en la distribución de las lluvias a lo largo del año y en su irregularidad. Sólo hay dos estaciones: una húmeda (el invierno) y otra seca (el verano). Las lluvias comienzan en octubre-noviembre con aguaceros a los que siguen largos días de buen tiempo; el número de días lluviosos aumenta en diciembre, aunque los meses de más precipitaciones son enero y febrero; hay un claro descenso en marzo y apenas si llueve en abril. Estas lluvias de marzo y abril son las que aseguran las cosechas. La estación húmeda está separada de la seca por períodos de transición, que van de la segunda mitad de septiembre a finales de octubre, y de mayo a principios de junio; en esos períodos, los vientos y las temperaturas son muy inestables. Repetidas veces, y con una intensidad variable, el viento del este o del sudeste sopla durante dos, tres o cuatro días, rara vez más. Es el siroco, un viento ardiente y cargado a veces de polvo, el cual seca la vegetación, nubla el horizonte y pone a los hombres de mal humor. Cesa de repente al volver el viento del oeste, que provoca un descenso

de la temperatura y puede traer, en septiembre y octubre las primeras lluvias. No obstante alguna tormenta, mayo pertenece ya a la estación seca. El auténtico verano comienza a mediados de junio y dura hasta la mitad de septiembre con una regularidad extraordinaria: la temperatura sube rápidamente cada día después de la salida del sol; pero el viento del oeste o del noroeste sopla, un poco durante la mañana y con más fuerza al caer de la tarde y al anochecer, y refresca la atmósfera. Ese viento no trae ninguna lluvia ni muchas nubes, pero su humedad, especialmente al comienzo y al final de la estación seca se condensa en rocío, que brilla por la mañana en las plantas y gotea de los tejados. El rocío desempeña un papel importante en la vida agrícola.

Otro factor esencial del clima es la acción del sol. Es raro que el cielo esté totalmente encapotado y nunca permanece así mucho tiempo. Incluso en un invierno lluvioso son numerosos los días de sol. La evaporación es fuerte y roba buena parte del agua necesaria para la tierra y para el consumo del hombre. Por el contrario, esos días soleados, después de breves lluvias, hacen que brote la vegetación, a veces desde el principio del invierno, y que crezca con rapidez. Gracias a ello quedan atenuados los daños que la estación seca ha podido ocasionar en la producción agrícola.

Las medias ofrecidas por el pluviómetro ocultan grandes irregularidades. Puede suceder que las primeras lluvias se hagan esperar hasta diciembre y sea preciso retrasar las labores del campo o que, al contrario, las lluvias vayan seguidas de un período de sequía que estropee la sementera ya hecha, o bien que las lluvias de fin de temporada sean demasiado escasas y comprometan la cosecha. Se dan también grandes variaciones de un año a otro: en 1944-45 cayó más del doble de lluvia que en 1946-47. Aparte de estos accidentes bruscos, hay series de años más secos seguidos de años más húmedos: entre 1958 y 1963 la lluvia fue insuficiente durante cinco inviernos seguidos. Estos cambios influían de forma decisiva en la vida de un país que, en la época del Antiguo Testamento, y a diferencia de Mesopotamia y de Egipto, apenas si practicaba el riego. Una sequía un poco prolongada traía el hambre, incluso en las regiones ricas en cereales. Y en la zona subdesértica, unos centímetros de agua de más o de menos o una distribución distinta de la normal hacían que los límites de tierras cultivables y de pastos se ampliasen o redujesen. Tanto los agricultores como los pastores no estaban nunca seguros del mañana.

Sin embargo, el historiador puede preguntarse si es lícito aplicar a la Antigüedad (que es la que a él le interesa) las observaciones actuales; en otros términos, cabe preguntarse si no habrá habido cambios de clima. A esta pregunta se han dado respuestas contradictorias y formuladas, por lo general, en términos demasiado absolutos por ambos lados. Es cierto que desde el comienzo de los tiempos históricos no ha habido cambios profundos; la arqueología, la Biblia y los escritores posteriores nos ofrecen garantía suficientes de que se mantiene la misma flora y la

misma fauna en las mismas regiones. Pero esto no excluye que haya habido lentas oscilaciones del clima como las que se han constatado en Europa y América. Aunque fueran de poca amplitud, podían traer serias consecuencias en un país rodeado por el desierto y afectar a la población de las regiones semiáridas. Se ha intentado poner en relación estas variaciones con el desarrollo de la historia humana [12]. El historiador puede tener en cuenta este factor climático. Mas debe reconocer que sus hipótesis no podrán ser probadas mientras no se haya trazado, independientemente de la arqueología y de los textos, una historia del clima en el Oriente Próximo. En todo caso, ese factor natural ha desempeñado un papel muy secundario en comparación con la intervención del hombre [13]. Esta es la que más ha contribuido a cambiar el paisaje y la ecología de Palestina y la que ha orientado su historia.

V. Geografía humana y económica

Desde la Antigüedad hasta la renovación moderna, el país se ha ido empobreciendo notablemente por culpa del hombre. La vegetación natural de la montaña, a uno y otro lado del Jordán, era el bosque. Este ha desaparecido casi del todo. Todavía en la época del Antiguo Testamento existían grandes extensiones de arboleda: la Biblia ha dejado constancia de su existencia y de su desmonte (Jos 17,15-8; 2 Sm 18, 6-10). La tala se aceleró en la Edad Media y bajo el dominio turco. La eliminación de los árboles ha modificado en muy pequeña medida la temperatura y el régimen de lluvias, pero ha reducido gravemente su eficacia. Una vez desaparecidas las raíces y la capa de humus que éstas retenían, el agua comenzó a deslizarse con más rapidez por las pendientes, arrastrando consigo la tierra, o fue absorbida por terrenos calcáreos porosos: las fuentes se agotaron y los valles se secaron. Pero el país de la Biblia no fue nunca muy rico. No posee recursos naturales que pudieran ser explotados con provecho por los procedimientos antiguos, a excepción de los yacimientos de cobre de la Arabá, y éstos estuvieron pocas veces bajo el control de los israelitas. La economía del país ha sido siempre esencialmente pastoril y agrícola y la extensión ocupada por la estepa y la montaña, árida o cubierta de bosque, no le permitió nunca alimentar una población grande.

Es difícil dar cifras, que además han variado con el tiempo [14]. En la primera mitad del siglo VII a.C., en una época de prosperidad económica y estabilidad política, se puede calcular en menos de 800.000 habitantes la población del reino de Israel y en menos de 300.000 la del

[12] Cf. el ensayo de M. Liverani, *Variazioni climatiche e fluttuazioni demografiche nella storia siriana*: OrAnt 7 (1968) 77-89. Este estudio, que incluye Palestina, es moderado, pero da demasiado crédito a los trabajos de K. W. Butzer acerca de la variación del clima en el Oriente Próximo.

[13] A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown* (Jerusalén 1955).

[14] Para más detalles, cf. R. de Vaux, *Institutions* I 103-105.

reino de Judá, que era tres veces menor. Carecemos de información de garantía acerca de los reinos de Amón, Moab y Edom en Transjordania, pero su población era sin duda mucho menos densa. El conjunto de territorios antes descritos no llegaron nunca a mucho más de un millón de habitantes. Tomemos como punto de comparación dos países modernos que tienen una superficie aproximada a la del país de la Biblia, pero que poseen estructuras y economías diferentes: Bélgica tiene algo más de nueve millones de habitantes; Suiza, casi seis millones.

Las «ciudades» del Antiguo Testamento eran asombrosamente pequeñas y estaban poco pobladas: unas hectáreas y unos miles de habitantes, las ciudades importantes; menos de una hectárea y menos de mil habitantes, las demás. En realidad, eran aldeas. Las dos capitales, Jerusalén y Samaría, eran una excepción; pero seguramente su población no pasaba de los 30.000 habitantes.

Es difícil calcular la densidad de la población en las distintas regiones. Se puede decir que en la época israelita las regiones más pobladas eran el borde de la llanura de Esdrelón y la baja Galilea, la vertiente oeste de la montaña de Judea y la Sefelá. La llanura de Sarón, parcialmente arenosa o pantanosa, estuvo poco poblada y cultivada antes de la época persa y griega. En el valle del Jordán había pocos núcleos sedentarios.

La población estaba compuesta, en su gran mayoría, de campesinos que se dedicaban preferentemente a la agricultura en la mitad norte del país, y más bien a la cría de ganado en la mitad sur. Lo que más se cultivaba era el trigo y la cebada, el olivo, la vid y la higuera; se criaban sobre todo ovejas y cabras, y muy poco ganado mayor. Era frecuente que los pueblos se asentaran sobre las antiguas ciudades de Canaán, construidas cerca de las fuentes o encima de una capa de agua subterránea que se sacaba a través de pozos.

El rasgo fundamental que pesará siempre sobre la vida y la historia del país es su falta de unidad. Los relieves, los suelos, los climas están en continuo contraste. La descripción física nos ha mostrado cómo está cortado en cuatro compartimentos longitudinales y cómo cada uno de éstos está a su vez dividido. A las dunas secas de la costa filistea sucedían, en la Antigüedad, los pantanos de la llanura de Sarón; la cadena de Cisjordania está dislocada por los pliegues transversales del Négueb, interrumpida al norte por el hundimiento de la llanura de Esdrelón, y en la montaña de Judea las crestas de la montaña separan los cultivos de la estepa. En la fosa mediana, el Jordán drena los terrenos pantanosos del Hulé, pero atraviesa el Ghor sin regarlo y pasa del lago de Tiberíades, rico en pesca, al mar Muerto, cuyas aguas son totalmente estériles; la planicie transjordana opone los ricos campos de Basán a los roquedales solitarios de Edom. Los contrastes son más fuertes todavía cuando se va de oeste a este. De Jaffa a Ammán hay 115 kms. a vuelo de pájaro, pero el viajero pasa de la llanura litoral a las colinas de la Sefelá y después a alturas que alcanzan los 1.000 metros

en Judea; de Jerusalén al mar Muerto desciende 1.200 metros en 25 kilómetros de distancia; sin embargo, Ammán, tan sólo a 40 kms. al este, está 1.500 metros más alto. El viajero pasa de un clima marítimo, húmedo y constante, a un clima continental, seco y de grandes contrastes, con las variaciones propias de un clima templado en Jerusalén y de un clima tropical en Jericó. Cruza primero una zona de cultivos mediterráneos: trigo, vid, olivo; pero después de Jerusalén ya no ve más viñas ni olivares, y un poco más adelante ni siquiera campos cultivados. Al desembocar en el valle del Jordán, la soledad rojiza del Ghor, el oasis lozano de Jericó y el manto inmóvil del mar Muerto sorprenden al viajero como si ese decorado perteneciera a otro mundo; al otro lado del valle encuentra el trigo y la cebada, pero pocas viñas y apenas ningún olivar; Ammán está ya en la orilla del desierto.

Las condiciones naturales dividen, pues, el país en un mosaico de cantones, cuyas formas de vida varían mucho y cuyos intereses son divergentes. Estos particularismos se acrecentaban por las dificultades de la comunicación. Las rutas principales seguían las estructuras físicas, las cuales se alinean de norte a sur.

1. La vía más importante era la que atravesaba todo el país para unir Egipto con Damasco. Iba a lo largo de la costa a partir de Gaza, pero a la altura de Jaffa se alejaba del mar a fin de evitar los pantanos y espesuras del Sarón y después la barrera del monte Carmelo; el paso a lo largo de la costa, al norte de Jaffa, apenas si se ha utilizado antes de la época romana. El camino antiguo entraba en la llanura de Esdrelón por el paso de Meguido, alcanzaba y seguía la orilla oeste del lago de Tiberíades, atravesaba el Jordán al sur del lago Hulé y continuaba hacia Damasco bordeando el pie del Hermón; también se podía cruzar el río al sur del lago de Tiberíades y atravesar después el Golán. Esta fue la gran vía de comunicación internacional que vio pasar los ejércitos de Egipto, de Asiria y de Babilonia e incluso los de Napoleón y de Ibrahim Pachá; una vía que, en parte, fue incorporada a la red de vías romanas y que está jalonada por las ruinas de las ventas árabes.

2. El macizo central está comunicado por un camino de montaña en el que se hallan las ciudades que aparecen más a menudo en la historia de Israel, desde los patriarcas hasta el fin de la monarquía. Es el camino que sale de Berseba, sube la montaña y pasa por Hebrón, Belén, Jerusalén, Guibeá, Rama, Mispá, Betel, Silo, Siquén, Samaría, Dotán y llega a la llanura de Esdrelón, donde se une a la gran ruta que viene de Egipto por la costa.

3. Un tercer camino iba bordeando la meseta transjordana desde Basán, al norte, hasta el mar Rojo. Es el camino que seguirían los cuatro reyes de la narración de Gn 14, en tiempo de Abrahán, por Astarot, Carnain, Ham, Quiriatain; es también la ruta real de Nm 21,22, que pasaba por Jesbón, Madabá y Dibón. El valle del Jordán, entre el lago de Tiberíades y el mar Muerto, en la época israelita no tuvo nunca un tráfico importante: estaba poco poblado, el río no es navegable y no conduce más que al mar Muerto, es decir, a ningún lado.

Las comunicaciones transversales, que hubieran sido las más útiles para poner en relación las diferentes zonas, son escasas y desempeñaron siempre un papel secundario. Las más frecuentes son:

1. El camino que va de la bahía de Acre a Beisán. Pasaba por Meguido (donde cortaba la gran ruta del norte), Taanac, Yizreel; después, desde Beisán, se podía vadear el Jordán e ir a Galaad. En su sección oeste, este camino daba paso al mar; en la sección este, coincidía en parte con uno de los dos trazados de la ruta de Damasco. Era una importante vía comercial, cuyo control disputó Israel a los cananeos y arameos.

2. El camino que va de la llanura litoral a Samaría y a Siquén, y después al valle del Jordán por el ancho Wadi Farah. Se cruzaba el Jordán en el vado de Damieh, y de allí se podía subir a la planicie transjordana. Es el camino por el que persiguió Gedeón a los madianitas (Jue 8,4-11). Y es también el camino que, en sentido inverso, tomó Jacob al regresar de Mesopotamia (Gn 31-32).

3. El camino que lleva de Jaffa a Lida y Ayalón, y que asciende después por Betorón y Gabaón hasta Betel, donde cruza el camino de la montaña. Es la «bajada de Betorón», donde Josué persiguió a los reyes cananeos (Jos 10,10-13). Es también el camino que siguieron en su invasión los filisteos y por el que los hizo retroceder Saúl (1 Sm 14,31). Desde Betel se podía bajar a Jericó, por el camino que siguieron Elías y Eliseo (2 Re 2,2-4) y por el que habían subido los israelitas con Josué viniendo de Jericó (Jos 7,2; Jue 1,22). Desde Jericó se vadeaba el Jordán y se llegaba a las estepas de Moab y al país de los ammonitas. Es de advertir que este trazado deja Jerusalén al sur. Las comunicaciones de Jerusalén con el oeste y la costa, con el este y el valle del Jordán, no se ven favorecidas por el relieve y no fueron realidad hasta que Jerusalén se convirtió en capital del reino.

4. El camino que conduce de Gaza al mar Rojo. Pasaba por Berseba y descendía hacia la Arabá por una pendiente que la Biblia llama Cuesta de los Escorpiones (Nm 34,4; Jue 1,36). Atravesando la Arabá, se tocaba el mar Rojo en Elat, junto al golfo de Aqaba. Desde la Arabá se podía subir también a la meseta transjordana por el Wadi el Hesa o por Petra. Esta ruta fue una de las grandes arterias del tráfico de caravanas en la época de los nabateos. También hubiera sido importante para los israelitas, pero nunca tuvieron en su poder Gaza, y la Cuesta de los Escorpiones caía en el límite entre Judá y Edom; por otro lado, sólo a intervalos tuvieron los israelitas el control de la Arabá y de Elat.

Estas condiciones de geografía física y humana modelaron la vida diaria de la mayor parte de los habitantes en la época del Antiguo Testamento y todavía en la del Nuevo. Excepto la capital, hemos visto que las «ciudades» no eran más que aldeas. El campesino vivía de los productos de sus campos y de sus ganados, que cultivaba con su familia.

Las demás necesidades corrientes eran cubiertas por los artesanos del pueblo o de un pueblo vecino: el alfarero, el tejedor, el carpintero, el albañil, el herrero, los cuales trabajaban con sus hijos o con algún obrero. No existía la gran industria ni tampoco el gran comercio; incluso el pequeño comercio—fuera de los productos locales—estaba en manos de mercaderes ambulantes, que eran extranjeros y generalmente fenicios. Los lazos familiares eran estrechos, y se mantenían las tradiciones de clan o de tribu. La administración central intervenía muy poco, si no era para elevar las contribuciones territoriales o para reclutar a los jóvenes para la guerra. Los asuntos internos eran resueltos por el consejo de los «ancianos». La parcelación del país y la falta de comunicaciones cómodas hacían que los habitantes viajasen poco. Su única cabalgadura era el pequeño asno gris; los caballos sólo se encontraban en cuadras reales y únicamente se empleaban para tirar de los carros de combate.

Esta vida a escala de cantón ha tenido consecuencias para la política y para la historia. Hasta la institución de la monarquía bajo David, las tribus siguieron destinos independientes. La unificación fue llevada a cabo por David, pero no sobrevivió a la muerte de su primer sucesor, Salomón. Después de éste y hasta la caída de Samaría y de Jerusalén, Israel en el norte y Judá en el sur fueron dos Estados distintos y a veces enemigos; Israel se vio además desgarrada por la rivalidad entre las tribus. El único lazo sólido y duradero fue la religión: fue ella la que hizo de «todo Israel» un pueblo, y de su país, el país de la Biblia.

VI. Relaciones exteriores

La geografía reguló también las relaciones de este pueblo con el exterior. El país estaba cruzado sólo por una gran ruta internacional, la que unía Egipto con Damasco. Fue recorrida, en los dos sentidos, por los ejércitos extranjeros, pero no vio nunca pasar grandes caudales de mercancías. Los productos de Fenicia llegaban en pequeñas cantidades por los pasos de la Escala de Tiro y del Merg Ayún, a uno y otro lado del macizo de la alta Galilea. La costa, que significa por lo demás el punto de partida de provechosas aventuras, no tenía buenos puertos; constituía más una barrera que protegía del mar, considerado como enemigo, que una invitación al viaje: los antiguos israelitas no fueron nunca marineros, y su país no se aprovechaba del negocio y de los intercambios que se efectuaban directamente por barco entre Egipto y los puertos francos fenicios de Tiro, Sidón y Biblos. Las rutas de las caravanas que enlazaban Arabia con Siria y Egipto pasaban por la periferia, en el extremo del desierto oriental o a través del Négueb.

Los israelitas no podían llegar a ser una nación comerciante. Además, ¿qué iban a exportar? En años buenos, tenían un excedente de trigo y de aceite. Con estos productos fue con los que pagó Salomón la madera del Líbano empleada en sus construcciones de Jerusalén (1 Re 5,25); otra compra a Jirán de Tiro le costó veinte pueblos de su territorio (1 Re 9,10-14). Si Salomón llegó a explotar las minas de cobre y armar, con la ayuda de marineros fenicios, una flota en el mar Rojo (1 Re 9,26-28), a tener negocios con la reina de Sabá (1 Re 10,1-13) y aumentar las tarifas a las caravanas (1 Re 10,15), es porque dominaba en Edom, la Arabá y las pistas que venían de Arabia. Esas grandes empresas reales sólo fueron posibles en un momento de poderío y de expansión política.

Cabría pensar, y así se ha dicho, que este país, situado en la bisagra de Asia con Africa, estaba destinado a servir de puente entre dos mundos, de lugar de encuentro de civilizaciones distintas. Pero esto no es verdad, y lo que acabamos de decir sobre las comunicaciones y el comercio es prueba suficiente. La única gran vía interior sirvió para el desplazamiento de las tropas más que para la propagación de las ideas y de las artes, y se limitaba, por lo demás, a bordear el territorio que estuvo más habitado y que Israel poseyó por más tiempo. Los intercambios culturales se realizaron más al norte, en Fenicia, donde se desarrolló una civilización sincretista cuyo resplandor llegó posteriormente a Israel. Es cierto que en ciertas épocas existió además un influjo directo, alterno o concurrente, de Asiria y Egipto, que se disputaron el predominio político en esta región discutida por los dos imperios. Mas este influjo fue pocas veces profundo y nunca duradero; el país vivió por lo general en el aislamiento al que le condenaban las condiciones geográficas.

VII. Conclusión

En resumen, el país de la Biblia es un país pobre y pequeño. Las condiciones geográficas no lo disponían a desempeñar un papel importante en la historia política del mundo. De hecho, sólo logró ocupar en ella un puesto, y en todo caso modesto, en aquellas épocas en que las grandes potencias del Oriente Próximo no estaban en escena. En el siglo XIII a. C., el debilitamiento de Egipto y el abandono de sus posesiones asiáticas permitieron a las tribus israelitas recortar un territorio y apropiárselo porque había perdido su dueño. En el siglo X, el eclipse simultáneo de Egipto y de Asiria hizo posible que David y Salomón establecieran un imperio efímero. El último contraste, y no el menor, que ofrece este país es la desproporción entre la mediocridad de sus aptitudes naturales y la grandeza de su destino espiritual.

Esto pertenece al misterio de Dios. Pero la pobreza misma del país lo preparaba para su vocación. Aunque allí nadie podía llegar a ser muy rico, el suelo, con un trabajo moderado, producía todo cuanto era necesario para las necesidades de cada día. Esta existencia sin lujos inútiles y centrada en la familia favorecía el desarrollo de una vida más personal y el reconocimiento de los valores verdaderamente humanos. Grecia presentaba condiciones similares, con su suelo pobre, su relieve complicado y sus malas comunicaciones interiores, y produjo las obras más altas del espíritu. Pero esta vida sencilla no quedaba asegurada con sólo el trabajo del hombre. Dependía de la lluvia, que hace germinar las cose-

chas y verdear los pastos. Ahora bien, la lluvia era siempre incierta: había que pedir a Dios que la mandara a su tiempo y abundante. El país conducía, pues, naturalmente a lo sobrenatural; y la Biblia, allí escrita, predica la espiritualidad de la pobreza, la cual es riqueza.

Esta espiritualidad estaba defendida por el aislamiento. El corazón del país bíblico, la región montañosa del centro, caía fuera de las grandes rutas comerciales y no era directamente codiciado por las grandes potencias que, en su lucha por la supremacía, tan sólo estaban interesadas por el paso estratégico a lo largo de la costa. El pueblo de la Biblia podía vivir en paz, vuelto a su Dios, con tal de no mezclarse en las querellas de sus vecinos ricos; cuando los profetas se oponían a la política humana de los reyes, no sólo defendían la religión del pueblo, sino su misma existencia. La insignificancia del país y su pobreza lo preparaban para recibir y guardar el mensaje de Dios.

En compensación, ese mensaje lo transformó. No se puede visitar este país ni vivir en él sin que sus montañas y sus valles, sus llanuras y desiertos nos evoquen recuerdos de la Biblia: Elías en el Carmelo, Abrahán y Lot en el mar Muerto, Abrahán y Sara en Mambré y Hebrón, David y Salomón en Jerusalén, Ajab y Jezabel en Samaría, Jesús en Belén, Nazaret y la orilla del lago de Galilea. Al avanzar por sus caminos, se siguen los pasos de los patriarcas, de los profetas y de Jesús. El país está empapado de la oración de los fieles de aquellos tiempos antiguos y de los peregrinos de todas las edades, de todos aquellos que creen en el Dios único de la Biblia. El país ayuda a entender la Biblia surgida de él, y la Biblia le da su sentido y nos lo hace amar. Es, desde todos los ángulos, el «país de la Biblia».

Capítulo II

ANTECEDENTES

I. Caza y recolección

El país que acabamos de describir, y al que por comodidad daremos en adelante el nombre de Palestina, ya tenía un largo pasado cuando los israelitas se establecieron en él [1]. Los restos humanos más antiguos de todo el Oriente Próximo han sido recogidos en Tell Ubeidiya, a orillas del gran lago que todavía ocupaba parte del valle del Jordán [2]. Se han hallado dos dientes y dos fragmentos de cráneo, asociados a los utensilios más antiguos de que tenemos noticia, los cantos labrados de la «pebble culture», que se remontan al comienzo del Cuaternario.

Después de un largo período falto de información, e independientemente de los datos recogidos en la superficie (abundantes, pero no siempre fáciles de interpretar), algunos sondeos realizados especialmente en el Gisr Banat Yaqub, en el valle alto del Jordán, y la estratigrafía combinada de ciertas grutas, sobre todo las de Umm Qatafa en el desierto de Judea, Tabún y Sukhul al pie del monte Carmelo, permiten reconstruir una evolución que va del estadio antiguo del Paleolítico inferior hasta el final del Mesolítico. El recurso a la clasificación general de la prehistoria europea está justificado por el parentesco de las culturas en sus primeras etapas. En Palestina se encuentran las dos categorías de la industria lítica: una en que los utensilios son fragmentos de sílex

[1] El acelerado progreso de los descubrimientos e investigaciones aconseja que se recurra primero a los trabajos más recientes. Para todo el capítulo: K. M. Kenyon, *Archaeology of the Holy Land* (Londres 1960; la tercera edición, con adiciones, en 1970); E. Anati, *Palestine before the Hebrews* (Londres 1963) 1-362.

Para los apartados I, II, III y IV: J. Perrot, *Palestine-Syria-Cilicia*, en R. J. Braidwood-G. R. Willey, *Courses toward Urban Life* (Chicago 1962) 147-164; J. Perrot, *Préhistoire palestinienne:* DBS VIII (París 1968) col. 286-446: la mejor exposición y muy al día.

Para los apartados I, II, III, en el cuadro general del Oriente Próximo: J. Mellaart, *Earliest Civilizations of the Near East* (Londres 1965); D. Kirkbride, *Der Nahe und der Mittlere Osten*, en *Fischer Weltgeschichte*, I: *Vorgeschichte* (Francfort 1966) 229-251.

Para los apartados I y II: D. A. E. Garrod-J. G. D. Clark, *Primitive Man in Egypt Western Asia and Europe*, en CAH I, 2 (1965); especialmente para Palestina: D. A. E. Garrod, *The Natufian Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East:* «Proceedings of the British Academy» 43 (1957) 211-227.

[2] M. Stekelis-L. Picard-U. Baida-G. Haas-P. V. Tobias, *The Lower Pleistocene of the Central Jordan Valley. The excavations at 'Ubeidya*, 1960-63 (Jerusalén 1966); M. Stekelis-O. Bar-Yosef-T. Schick, *Archaeological Excavations et 'Ubeidya*, 1964-66 (Jerusalén 1969) (Publicaciones de la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel).

(lascas) retocados y otra en que son *nuclei* tallados por las dos caras. Las series palestinenses comienzan con el «Tayaceno» de las cuevas de Umm Qatafa y de Tabún para las industrias de lascas y con el Achelense Medio de Gisr Banat Yaqub para las industrias de tallado por las dos caras.

Estas dos tradiciones se combinan en el Levalosiano-Musteriense, que es la industria del Paleolítico medio más extendida en Palestina, Siria y el Líbano, y de la que también existen algunos datos en Anatolia e Irak. Egipto comienza ya una evolución propia, y el Oriente Próximo en general se va distanciando de Europa. A este período pertenecen los principales fósiles humanos de Palestina. El cráneo de Galilea es el primero que se descubrió y también el más antiguo; procede de un estadio pre-Levalosiano, el Yabrudiano [3]. Se ha calculado su edad en unos 60.000 años. El grupo de los hombres del Carmelo es más reciente: son los restos de doce individuos, procedentes de las cuevas de Tabún y Sukhul, de los cuales se conservan cuatro esqueletos casi completos. Tienen su origen al nivel del Levalosiano-Musteriense inferior y medio, y se les puede asignar como edad media 45.000 años. Otro grupo importante, próximo al del Carmelo, proviene de la gruta del G. Qafzeh, cerca de Nazaret (1934-35, y después a partir de 1965). Pero éste sólo es conocido por algunas notas preliminares. Lo mismo sucede con un esqueleto «neandertaloide» de una cueva del Wadi el-Amud (1961) y con un esqueleto de niño hallado en las capas musterienses de la cueva de Kebar.

Estos hombres antiguos de Palestina plantean problemas que no están todavía resueltos, debido a que presentan una mezcla de caracteres paleantrópicos (Neandertal) y neantrópicos *(Homo Sapiens)*. Los expertos que publicaron los esqueletos del Carmelo creyeron descubrir en ellos una raza en vías de evolución [4]. Pero otros les opusieron inmediatamente la teoría de una hibridación entre una línea de paleántropos y otra de neántropos [5]. Esta teoría conserva todavía sus partidarios convencidos [6], aunque se ha propuesto ya otra solución. Habría que distinguir en el Carmelo dos poblaciones que pueden haber estado separadas por millares de años: la de Tabún, que sería comparable a los hombres de Shabudar, en Irak, y que representaría una evolución local y sin porvenir de tipo neandertaliense; y la de Sukhul (a la que se añadirían los hombres del G. Qafzeh), que significaría un estadio de evolución entre antepasados paleantrópicos (no neandertalenses) y el *Homo Sapiens* [7].

[3] El nombre procede del lugar de Yabrud, al norte de Damasco; pero donde mejor documentado está es en Tabún, en el Carmelo.

[4] T. D. McCown, A. Keith, *The Stone-Age of Mount Carmel*, II: *The Fossil Human Remains* (Oxford 1939).

[5] Así, M. F. Ashley Montagu: «Man» (1940) 96.

[6] Especialmente A. Thoma, *Métissage ou Transformation? Essai sur les hommes fossiles de Palestine*: «L'Anthropologie» 61 (1957) 470-502; 62 (1958) 30-52; id., *La définition des Néandertaliens et la position des hommes fossiles de Palestine*, ibid. 69 (1965) 519-533.

[7] F. Cl. Howell, *Stratigraphie du Pléistocène Supérieur dans l'Asie du Sud-Ouest: âge relatif et absolu de l'homme et de ses industries*: «L'Anthropologie» 65 (1961) 1-20; R. S. Solecki, *Three Adult Neanderthal Skeletons from Shanidar Cave, Northern Iraq*: «Summer» 17 (1961) 71-96; T. D. Stewart, *The Skull of Shanidar* II, ibid., 97-106.

El Paleolítico Superior [8], cuya evolución aparece completa en el abrigo de Ksar Aqil, cerca de Antelias en el Líbano, está representado en Palestina por series menos continuas en las cuevas de Magharat el-Wad y de Kebarah en el Carmelo, en la gruta de Emireh cerca del lago de Tiberíades, en el abrigo de Erq el-Ahmar y en la terraza de El-Khiam del desierto de Judea. Como en Europa, este Paleolítico Superior se caracteriza por el predominio de lascas y utensilios hechos de lascas, puntas, cuchillos y buriles; a mitad del período, y bajo una influencia venida de Europa, se aproxima al Auriñaciense. Comienza, sin embargo, con una fase de transición, que constituye un desarrollo local del final del Levalosiano y se termina con dos fases, el Atlitiano y el Kebariano, que ya no tienen casi nada de Auriñaciense: el Atlitiano es una evolución muy especializada y localizada; el Kebariano, en el que abundan las lascas pequeñas, quedaría mejor clasificado en el Mesolítico [9]. Las áreas culturales todavía se restringen más: Palestina avanza al mismo paso que el Líbano y Siria; en Anatolia (en la región de Antalya en Karaïn) [10], en Belbasi y en Belbidi [11] se observan industrias análogas pertenecientes al Paleolítico superior. Pero el Paleolítico superior del Irak es muy distinto, y en Egipto no hay nada similar.

Este provincialismo se acentúa en el Mesolítico. En Palestina cobra un aspecto muy particular: es el Natufiano [12], el cual por el norte no va más allá de la línea que une a Beirut con Yabrud, y por el sur se queda en el límite del desierto [13]. Se concentra en Palestina propiamente dicha; aparece en grutas y abrigos del Carmelo y de la montaña de Judea, en parajes del litoral al aire libre, en el valle del Jordán y en la meseta de Transjordania; es decir, en las cuatro zonas geográficas del país. El Oriente Próximo había entrado entonces en el período pospluvial, que corresponde al posglacial de Europa y que dura todavía. Los contornos y relieves del terreno ya estaban establecidos de forma casi definitiva, la

[8] D. A. E. Garrod, *Notes sur le Paléolithique Supérieur du Moyen Orient*: «Bulletin de la Société Préhistorique Française» 54 (1957) 439-446.

[9] J. González Echegaray, *Excavaciones en la terraza de «El Khiam» (Jordania)* I (Madrid 1964). Un suelo de cabaña del Kebariano ha sido descubierto en Ein Geb, en la ribera oriental del lago de Tiberíades, M. Stekelis, O. Bar-Yoseph, A. Tchernov, *Un habitat du Paléolithique Supérieur à 'Ein Guev*: «Anthropologie» 69 (1965) 176-183; id., en hebreo y más detallado, *Yediot* (BIES) 30 (1966) 5-22.

[10] I. K. Kökten, *Ein allgemeiner Überblick über prähistorischen Forschungen in Karaïn bei Antalya*: «Belleten» 19 (1955) 284-293.

[11] E. Bostanci, *A New Upper Palaeolithic and Mesolithic Facies at Belbasi Rock Shelter*: «Belleten» 26 (1962) 233-78; *Researches on the Mediterranean Coast ad Anatolia: A New Palaeolithic Site at Belbidi, near Antalya*: «Anatolia» 4 (1959) 124-178.

[12] Del Wadi en-Natuf, donde fue reconocido por primera vez en la cueva de Shuqbah, D. A. E. Garrod, *A New Mesolithic Industry: the Natufian of Palestina*: «Journal of the Royal Anthropological Institute» 62 (1932) 257-269.

[13] Excepto una forma simplificada en Anatolia (en Belbidi, cerca de Antalya) y un puesto aislado en Heluan, cerca de El Cairo, cuyo carácter «natufiano» es por lo demás discutido.

flora y la fauna apenas si eran diferentes de las que conocemos para los tiempos históricos, y el clima era probablemente un poco menos caliente y un poco más húmedo que hoy. Este período comenzó hacia el 9000 a. C., quizá antes, y duró dos milenios.

El aumento de la población con respecto a la del Paleolítico queda de manifiesto (aparte de la multiplicidad y extensión de lugares habitados) por la abundancia de restos humanos: 45 individuos en la cueva de Shuqbah (Wadi en-Natuf), 87 en la de El-Wad (Carmelo), 50 en el Wadi Fallah = Nahal Oren (Carmelo), 62 en Ain Mallahá = Einán, en el valle alto del Jordán, por no citar más que los ejemplos más notables. Estos hombres eran dolicocéfalos de estatura pequeña y pertenecían, según unos, al tronco protomediterráneo o, según otros, al euroafricano. Los cementerios hacen pensar en agrupaciones humanas que superan la familia y en un progreso hacia la vida sedentaria. Otro testimonio de mayor estabilidad es la aparición de las primeras construcciones. En Ain Mallahá, tres niveles de casas redondas cubren una superficie de más de 1.000 m²; este lugar privilegiado, situado a la orilla del lago Hulé, rico en pesca y en caza acuática, probablemente estuvo ocupado de forma permanente. Los utensilios más característicos son microlitos geométricos: especialmente medias lunas, que guarnecían utensilios complejos; hojas de hoz, que alguna vez se hallan todavía unidas a su guarnición de hueso; arpones y anzuelos de hueso, y algunos instrumentos más pesados, como picos. Este nuevo instrumental corresponde a un cambio de la economía. Hasta ahora el hombre había vivido de la caza y de la recolección; y todavía vive así, pero el aumento de la población le fuerza a intensificar la búsqueda de alimentos. Armas mejores le proporcionan una caza más abundante, y la pesca aporta sus productos; las hoces, los morteros y las ruedas de molino prueban que se cosechaban y se utilizaban de forma sistemática los cereales que crecen espontáneamente en esta región. No hay pruebas concluyentes de que fueran cultivados. Excepto el perro, no había animales domésticos. Pero estaban ya dispuestos todos los elementos de la revolución neolítica.

El Natufiano había sido dividido, según la tipología, en cuatro fases sucesivas. Pero hay que distinguir más bien varias corrientes regionales, más o menos contemporáneas. El Natufiano I de los grandes lugares del El-Wad, Kebarah, Ain Mallahá, considerado como el más antiguo, degeneraría en Natufiano II en algunos lugares y evolucionaría en otros hacia el Neolítico sin cerámica, del tipo de Jericó; lo que se ha llamado Natufiano III y IV, cuyos testimonios más claros están en El-Khiam, procedería del Kebariano y daría origen al Tahuniano, que es el Neolítico sin alfarería de las regiones áridas [14]. El más interesante de todos es el Natufiano I, el cual aparece sin estar apenas preparado y

[14] J. González Echegaray, *Excavaciones en la terraza de «El Khiam» (Jordania)* II (Madrid 1966).

se caracteriza por una técnica muy segura del tallado y del retoque de utensilios diminutos de sílex, por la profusión de collares de conchas y de pendientes de hueso tallado, por el florecimiento súbito de un arte que representa animales (existen una o dos representaciones humanas) y por ritos funerarios elaborados. Pero todo esto no fue más que una llamarada que se apagó en el Natufiano II.

II. Cazadores y granjeros

El paso del Mesolítico al Neolítico aparece claro en el Wadi Fallah (Nahal Oren), en la pendiente oeste del monte Carmelo [15]. Por encima de un nivel natufiano con una construcción oval se levantó un pueblo de casas redondas. Aunque más pequeñas, son parecidas a las de Ain Mallahá; los utensilios pertenecen igualmente a la tradición natufiana, pero comportan elementos nuevos, concretamente hachas y azuelas para trabajar la madera y picos que han podido servir para cavar la tierra, y que, unidos a los numerosos elementos de hoces, son indicio de una agricultura en sus comienzos. Todo este conjunto ya es neolítico.

La misma evolución está clara en Jericó [16], aunque se prolongará más adelante. El Natufiano I está cubierto por un grueso depósito, constituido por la superposición de innumerables pisos de chozas, provistas de utensilios de tradición natufiana; este conjunto puede ser llamado «protoneolítico» y va seguido por el Neolítico Precerámico A, con la aparición súbita de casas redondas, que recuerdan las del Wadi Fallah, pero que aquí son de adobes. Los primeros ensayos de cultivo, realizados en la zona costera (Wadi Fallah), se prosiguieron en Jericó en condiciones naturales especialmente favorables. Una población estable, calculada en unos 2.000 habitantes, no podía subsistir sólo de la caza y de los recursos espontáneos del oasis; por eso recurrió también a la agricultura. Por la misma razón, los cazadores mesolíticos se hicieron granjeros; es posible que la cabra fuese domesticada, pero no es seguro. Parece que las casas estaban rodeadas de un muro protector contra el que se apoyaba, por la cara interior, una gruesa torre. Estos elementos y la política comunitaria que la explotación del oasis suponía, han sido considerados como pruebas de urbanismo: Jericó constituiría así la primera ciudad (conocida) del mundo. Esta afirmación ha sido vivamente discutida [17]. En gran parte es cuestión de terminología; lo importante es que Jericó representa el paso de una economía de recolección a una economía de producción, es decir, el mismo estadio de evolución humana que los primeros pueblos conocidos del Oriente

[15] M. Stekelis, T. Yisraeli, *Excavations at Nahal Oren*: IEJ, 13 (1963) 1-12.
[16] En general, K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (1960) 39-57.
[17] Cf. especialmente V. G. Childe, *Civilization, Cities and Towns*: «Antiquity» 31 (1957) 36-38; R. J. Braidwood, *Jericho and its Setting in Near Eastern History*: «Antiquity» 31 (1957) 73-81; y las respuestas de K. M. Kenyon, *Reply to Professor Braidwood*: «Antiquity» 31 (1957) 82-84; *Some Observations on the Beginning of the Settlement in the Near East*: «Journal of the Royal Anthropological Institute» 89 (1959) 35-43.

Próximo: Jarmo en el Kurdistán, Catal Hüyük y Hacilar en Anatolia, Ras Samra en Siria, Khirokitia en Chipre. El cultivo de los cereales y la domesticación de los animales comenzaron independientemente y más o menos al mismo tiempo en las regiones donde vivían, en estado salvaje, los antepasados de nuestro trigo y de nuestra cebada y los antepasados de nuestros animales domésticos. En la misma Palestina, Jericó no fue el primero ni el único lugar donde se realizó ese progreso; pero su situación privilegiada le permitió realizar en seguida un adelanto considerable sobre sus vecinos.

Esto resulta sorprendente si se considera lo que sucedió en las regiones semiáridas de Palestina. La terraza de El-Khiam, por ejemplo, es utilizada por entonces, en épocas discontinuas, por grupos que viven casi únicamente de la caza, que cultivan muy poco o no cultivan en absoluto y que probablemente no han llegado al estadio pastoril.

Jericó es también el mejor testimonio para la fase siguiente, la del Neolítico Precerámico B. Después de un período de abandono, el lugar fue de nuevo ocupado por otra población. El instrumental cambia y la arquitectura también: son habitaciones rectangulares de ángulos redondeados, y el piso y la parte inferior del muro están guarnecidos por un revestimiento pulido y coloreado; los muros están construidos con ladrillos de otro tipo. La existencia de un cerco es mucho menos segura que en la fase anterior. Los productos básicos siguen siendo la caza y la agricultura; parece, sin embargo, que ya había comenzado la domesticación de los animales: la cabra, dos clases de perros y quizá el gato. La presencia de numerosos huesos de cerdos, ovejas y bueyes indica al menos la existencia de otras especies todavía salvajes, pero domesticables. Las relaciones con el exterior se hacen más amplias: de Anatolia se recibe la obsidiana; del Sinaí, turquesa; del Mediterráneo, conchas. Tenemos noticia de algunos aspectos de la vida religiosa. Dos edificios pueden ser considerados como santuarios. Se han encontrado fragmentos de dos grupos de estatuas modeladas en arcilla; cada grupo representaba un hombre, una mujer y un niño, primera aparición de la tríada divina, la cual tendrá una larga tradición en los cultos del Oriente Próximo. De los mismos niveles han salido diez cráneos separados del esqueleto y privados de la mandíbula inferior; sobre ellos se habían modelado con tierra los músculos de la cara, en un esfuerzo por convertirlos en auténticos retratos: un rito impresionante del culto a los antepasados, que ya estaba preparado en las fases precedentes por la costumbre de enterrar aparte los cráneos de los difuntos.

Jericó ya no es un caso aislado. El pueblo de Beidha, cerca de Petra, en Transjordania, no le va a la zaga en interés [18]. Sobre una superficie de más de 2.000 metros se suceden seis niveles de arquitectura, en los que las casas son, sucesivamente, poligonales, redondas y rectangulares, de muros curvos, y al fin un complejo de dependencias amplias y de talleres montados a lo largo de estrechos pasillos. Los suelos y los muros, enlucidos y pintados; los utensilios, de sílex y de piedra; la costumbre de enterrar aparte los cráneos de los muertos (nunca para los niños y no siempre para los adultos), todos estos rasgos certifican el parentesco con el Neolítico Precerámico B de Jericó. Igual que en Jericó, también la cabra era domesticada, se cultivaba con éxito la cebada y el trigo y se recogían cacahuetes silvestres. Estas actividades suponen que la región estaba mejor regada que en la actualidad. Una serie de datos, obtenidos por el análisis del carbono 14, indican que la duración total de la ocupación se extendió aproximadamente del 7000 al 6600 a.C. Es probable que una sequía más severa obligara a abandonar el lugar. Estos datos concuerdan con algunos de los que se han obtenido, por el mismo método, para los niveles correspondientes de Jericó.

18 D. Kirkbride, *Five Seasons at the Pre-Pottery Neolithic Village of Beidha in Jordan*: PEQ 98 (1966) 8-72; *Interim Report*, ibid., 99 (1967) 5-13; 10 (1968) 90-96; *Beidha: Early Neolithic Village Life South of the Dead Sea*: «Antiquity» 42 (1968) 263-74.

Existen datos de que la misma cultura existía en otras partes de Palestina, concretamente en Munhata y en Sheikh Alí, en el valle del Jordán, al sur del lago de Tiberíades. El lugar más septentrional donde se la ha reconocido es, por el momento, Tell Ramad, cerca de Damasco, Pero esta cultura no se formó en Palestina; se podría buscar su origen en el norte, tan lejos quizá como Anatolia, ya que por la misma fecha el lugar de Hacilar presenta casas rectangulares, con el suelo y los muros enlucidos y pintados, y hay indicios de que existía la misma costumbre de enterrar los cráneos aparte; pero los utensilios domésticos son distintos. La presencia de un poco de obsidiana, procedente de Anatolia, en Jericó y en Beidha confirmaría estas relaciones lejanas, y Ras Samra, donde el nivel más profundo ofrece ciertas semejanzas con Jericó, podría haber sido una etapa en este camino.

Las regiones semiáridas tienen un desarrollo independiente y retardado. Sus industrias del sílex tienen pocas relaciones con la de Jericó y de los lugares con él emparentados. Se las encuadra bajo el nombre de Tahuniano [19]. Es una evolución local del Mesolítico, característica de esta parte de Palestina. Los microlitos son abundantes, y las flechas, numerosas; pero los elementos de hoces son raros. Por esa época fue construido un grueso muro en El-Khiam; en el Wadi Dhobai, ya en la estepa transjordana, subsisten todavía los cimientos de piedra de cuevas circulares [20]; más al este todavía se encuentran los mismos utensilios en Kilwa [21], cerca de dibujos de animales grabados en la roca, algunos de los cuales pueden ser no menos antiguos. Estos nómadas o seminómadas eran principalmente cazadores, pero tenían un poco de agricultura y, al menos en El-Khiam, ya domesticaban cabras.

19 Del nombre del Wadi et-Tahuneh, cerca de Belén.

20 J. d'A. Waechter, V. M. Seton-Williams, *The Excavations at Wadi Dhobai, 1937-38, and the Dhobaian Industry*: JPOS 18 (1938) 172-86.

21 H. Rhotert, *Transjordanien. Vorgeschichtliche Forschungen* (Stuttgart 1938).

III. Granjeros y alfareros

La invención de la alfarería y la adición de una vajilla de tierra cocida al ajuar doméstico no significan, por sí solas, un cambio en la economía y en el género de vida. No obstante, la aparición de la alfarería señala, en Palestina, el comienzo de una nueva fase, que está separada del fin del Neolítico Precerámico por un largo hiato y coincide con cambios importantes [22]. Ciertos lugares del Neolítico Precerámico no vuelven a ser ocupados, sino que quedarán desiertos para siempre; se fundan, en cambio, nuevos asentamientos cuyo número va en aumento, y donde la vida continúa, como en Jericó, la estratigrafía marca un corte. Es practicamente imposible prolongar el Neolítico Precerámico más acá del 6000 a.C., como también es imposible remontar el comienzo del Neolítico Cerámico de Jericó más allá del 4500 a.C. No sabemos qué es lo que provocó la ruina de la cultura del Neolítico Precerámico y el largo abandono que la siguió; quizá haya sido una desecación general, que habría llevado consigo el abandono de Munhata, de Sheikh Alí y de Beidha. En todo caso, esta larga deserción del país puede explicar el cambio operado en el estilo de vida. La tradición arquitectónica de las dos fases del Neolítico sin alfarería cae totalmente en olvido: los nuevos ocupantes viven en chozas generalmente un poco enterradas en el suelo; esta ausencia casi total de construcciones sólidas se prolonga hasta el final del período. Los inmigrantes traen consigo una nueva industria, la cerámica; sus variados productos se pueden dividir en tres grupos, cuyos límites y cronología relativa siguen siendo hipotéticos.

Un primer grupo está constituido por lugares de la costa mediterránea, desde Jaffa al Carmelo, y de Palestina del norte, en la llanura de Esdrelón y en el valle del Jordán desde su nacimiento hasta el sur del lago de Tiberíades. Esos lugares se caracterizan por una cerámica bruñida de color oscuro, con o sin incisiones. Este decorado por incisión, punción o impresión, realizado con la uña o con una concha, aparece con o sin bruñido.

El lugar típico del segundo grupo es Jericó, donde se han distinguido dos fases, A y B; pero la fase B parece ser más bien un desarrollo debido a una mezcla con el tercer grupo de que pronto hablaremos. Al principio, la cerámica es muy basta, excepto una categoría más cuidada en la que las vasijas llevan una cubierta color crema sobre la que va una decoración roja, a rayas o en zigzag, a la que se da después lustre. En la fase B, la pasta es más pura y está mejor cocida, el repertorio se enriquece con nuevas formas, y aparece otra vez el decorado por incisión combinado con la pintura. Esta cerámica, especialmente en su forma más desarrollada, se encuentra fuera de Jericó, en lugares menores del valle del Jordán, en la llanura litoral al sur de Jaffa y en la Sefelá, y

[22] Para los apartados III, IV: R. de Vaux, *Palestine during the Neolithic and Calcolithic Periods*, en CAH I, 9 (b) (1966); P. de Miroschedji, *L'époque pré-urbaine en Palestine* (Cahiers de la Revue Biblique 13; París 1971).

también en la base de los grandes *tells* del norte: Meguido, Betsán, Tell el-Farah, Siquén. Se puede relacionar con éstos el lugar de Ghrubba, frente a Jericó, al otro lado del Jordán, el cual se distingue, sin embargo, por la abundancia y el detalle de su decoración pintada y por la ausencia de todo decorado por incisión [23].

El lugar representativo del tercer grupo es Shaar ha-Golán, en la desembocadura del Yarmuc, en el valle del Jordán [24]. Al abundante instrumental de sílex y de piedras duras se añade aquí una cerámica grosera con decorado por incisión. El arte y el culto están representados por figurillas de arcilla cocida o simplemente secada y por lascas grabadas con imágenes humanas muy esquemáticas. Esta cultura «yarmukiana» se encuentra, con bastante pureza, en Munhata, un poco al sur de Shaar ha-Golán [25]; pero se halla, sobre todo, mezclada con la cultura de Jericó, en varios lugares mencionados al tratar de ésta, y con la del litoral, en algunos lugares de la llanura del Esdrelón.

Parece que el grupo más antiguo es el del litoral y que tiene su origen en el norte lejano. La cerámica bruñida de color oscuro está emparentada con la de la llanura de Antioquía (Amuq C); sus intermediarios vendrían dados por los niveles de base de Ras Samra (V A-B, IV C), por el Neolítico antiguo de Biblos y por el primer nivel con cerámica de Tell Ramad. Según las fechas propuestas para estos últimos lugares, este grupo pudo instalarse en Palestina hacia el 5000 a.C., llenando así, al menos en parte, la laguna que antes hemos señalado entre el Neolítico Cerámico y el Precerámico de Palestina.

También el grupo de Jericó tiene sus lazos con el norte: llega hasta la llanura de Antioquía (Amuq D), pasando por Ras Samra (IV A-B, III C) y por el Neolítico medio y reciente de Biblos. Pero Biblos, sobre todo en el Neolítico Medio, presenta también paralelos sorprendentes con el Yarmuquiano, especialmente en las industrias de la piedra; los mismos utensilios se encuentran en las estaciones costeras, al sur de Beirut, y parece que es del Líbano de donde vino el Yarmuquiano a Palestina, a través del paso de Merg Ayún. En todo caso, esta doble conexión indica que los grupos de Jericó y del Yarmuc son bastante contemporáneos. Podemos aplicarles las fechas obtenidas para Biblos y para Ras Samra [26], donde las fases correspondientes cubren la segunda mitad del V milenio y el comienzo del IV a.C.

Es probable que estos grupos de inmigrantes trajeran consigo otras innovaciones distintas de la alfarería, y cabe pensar que los campesinos de Palestina comenzaran entonces a criar bueyes y ovejas y quizá cerdos, como se hacía en Siria, de donde procedían aquéllos; la cabra estaba ya

[23] J. Mellaart, *The Neolithic Site of Ghrubba*: ADAJ 3 (1956) 24-40.

[24] M. Stekelis, *A New Neolithic Industry: the Yarmukian of Palestine*: IEJ 1 (1950-1951) 1-19.

[25] J. Perrot, *Les deux premières campagnes de fouilles à Munhatta*: «Syria» 41 (1964) 323-345; *La troisième campagne de fouilles à Munhatta*: «Syria» 43 (1966) 49-63.

[26] Con la corrección señalada en H. de Contenson, *A Further Note on the Chronology of Basal Ras Shamra*: BASOR 175 (oct. 1964) 47-48.

domesticada desde el Neolítico Precerámico. Eran, sin duda, granjeros que se fueron instalando cerca de las fuentes, dondequiera que hubiese un poco de tierra cultivable. Esto explica la dispersión de las viviendas: fuera de los grandes lugares más favorecidos, muchos parajes menores los ocupó una sola familia y durante un tiempo relativamente breve.

IV. Granjeros, alfareros y metalúrgicos

El paso del Neolítico al Calcolítico, el comienzo de la edad de los metales y en primer lugar del cobre, permaneció mucho tiempo indeciso en Palestina. Aunque ninguno de los lugares y de los niveles mencionados en el apartado anterior ha proporcionado fragmentos o utensilios de metal, algunos de ellos fueron clasificados en el Calcolítico por la simple razón de que la metalurgia ya era conocida en otras partes del Oriente Próximo. La ausencia del metal se explicaba por la reutilización continua de un material todavía raro, por su rápido deterioro en la tierra y por el azar de las excavaciones, que habían alcanzado una extensión muy limitada. Pero estas razones no son suficientes; por consiguiente, conviene hacer comenzar la edad de los metales en Palestina cuando la arqueología ofrece el testimonio del empleo e incluso de la fabricación de utensilios metálicos.

Este desarrollo fue progresivo y no siguió en todas partes el mismo ritmo. Si las condiciones de vida de los antiguos granjeros y alfareros cambiaron gradualmente, no se debió tanto al nuevo instrumental (su proporción respecto a los instrumentos de piedra y de hueso continuó siendo por mucho tiempo infinitesimal) cuanto a las necesidades de la nueva industria: establecimiento de puestos cercanos a los lugares de extracción o de tratamiento de los minerales, líneas de comunicación con esos centros mineros, nacimiento de una clase de artesanos especializados que dependían de los granjeros para su sustento, pero que ofrecían un material de cambio para el comercio con el exterior y, por consiguiente, la formación de comunidades más numerosas y mejor organizadas.

Es de advertir que los nuevos elementos surgen primero en regiones marginales, algunas de las cuales no tenían todavía una población estable: las cercanías del mar Muerto, el Négueb septentrional y el sur de la llanura litoral. Las diferencias, locales o temporales, entre los lugares no afectan seriamente a la uniformidad de esta cultura, a la que se da el nombre de Ghassuliano.

En efecto, éste ha sido reconocido en Teleilat Ghassul, en la llanura que se halla al este del Jordán y al norte del mar Muerto [27]. En las tres

[27] A. Mallon, R. Koeppel, R. Neuville, *Teleilât Ghassul*, I: *Compte-rendu des Fouilles de l'Institut Biblique Pontifical, 1929-1932* (Roma 1934); R. Koeppel, *Teleilât Ghassul*, II: *Compte-rendu des Fouilles de l'Institut Biblique Pontifical, 1932-1936* (Roma 1940); R. North, *Ghassul 1960, Excavation Report* (Roma 1961); J. B. Hennessy, *Preliminary Report on the First Season of Excavation at Teleilat Ghassul*: «Levant» 1 (1969) 1-24.

colinas bajas que constituyen este lugar los arqueólogos han distinguido cuatro niveles de ocupación, pero hasta ahora sólo han sido excavados en una extensión apreciable los dos más elevados. Estos niveles se confunden alguna vez y no aparecen todos en todos los puntos. Revelan ciertamente una ocupación continua, la cual, según el espesor de los depósitos, se prolongó a lo largo de varios siglos. A pesar de esta evolución, el conjunto es muy homogéneo: los utensilios de sílex, esencial todavía, incluyen muchos elementos de hoces y pocos de flechas, raspadores en forma de abanico, azuelas y tijeras; la cerámica es de una pasta poco fina, pero bastante bien cocida, de formas variadas y características, un decorado por incisión o de rayas en relieve, y un decorado pintado de estilo geométrico muy simple. El elemento más sobresaliente es la decoración de los muros al fresco, la cual suele representar una escena de culto, una estrella, figuras de pesadilla y animales reales o míticos. Se han recogido objetos de cobre en los dos niveles superiores, que son los más ampliamente explorados. No hay indicios de que esos utensilios fueran fabricados sobre el terreno; pero existen pruebas de otra industria: se tejía una fibra vegetal, quizá el lino [28]. Ghassul era esencialmente un pueblo de granjeros. Los silos contenían granos, huesos de dátiles y de aceitunas. El amplio cementerio de Adeimeh, algunos kilómetros al este, donde los huesos sin carne eran depositados en microdólmenes, es probablemente el cementerio de Ghassul.

Descubrimientos más recientes han hecho salir a Ghassul del aislamiento en que se presentó al principio. El grupo más interesante y mejor conocido se halla en la región de Berseba, donde el hombre se instaló entonces por primera vez. La exploración ha revelado la existencia de una docena de aglomeraciones que distan alrededor de un kilómetro, pero que están unidas por habitaciones aisladas. Las principales son Tell Abu Matar [29], Bir es-Safadi [30], Khirbet el-Bitar [31]. Se vivía primero en habitaciones subterráneas o semisubterráneas y después en casas construidas con ladrillos sobre un cimiento de piedras. Estas instalaciones pudieron acoger un millar de personas y fueron utilizadas durante dos o tres siglos; representan una cultura homogénea. Los utensilios de sílex y la cerámica están sin duda emparentados con Ghassul, con la novedad de una clase de cerámica mucho más fina y de color claro. Los habitantes eran sobre todo granjeros que cultivaban el trigo, la cebada, la lenteja y criaban ovejas, cabras y algunos bovinos. Practicaban varias industrias, pero cada grupo tenía una especialidad: en Safadi se tallaba el marfil y el hueso; en Abu Matar, en particular, se fundía y vaciaba el

[28] Cf. la nota de G. Growfoot, en G. Loud, *Megiddo II. Season of 1935-39* (Chicago 1948) 140.

[29] J. Perrot, *The Excavations at Tell Abu Matar*: IEJ 5 (1955) 17-40, 73-84, 167-189; *Les fouilles d'Abou Matar*: «Syria», 34 (1957) 1-38.

[30] J. Perrot, *Bir es-Safadi*: IEJ 9 (1959) 141-142.

[31] M. Dothan, *Excavations at Ḥorvat Beter*: «'Atiqot» 2 (1959) 1-42.

cobre, extraído de los filones de la Arabá. De más lejos todavía venían la turquesa del Sinaí y los moluscos de agua dulce del valle del Nilo.

La misma cultura se extendió por el este hasta Tell Arad y por el oeste hasta Wadi Ghazzeh, donde, al parecer, sólo se estableció un poco más tarde y revistió un aspecto marginal. Otros grupos emparentados con el anterior ocuparon las cuevas del desierto de Judea, en particular en el Wadi Murabbaat y en la región de Engadí y de Masada, donde una gruta del Wadi Mahras (Nahal Mismar) contenía orfebrería ghassuliana y un depósito considerable de objetos de cobre. Se ha identificado cerca de Engadí un santuario al aire libre. Un aspecto septentrional del Ghassuliano está representado por el lugar de Neve Ur, en el valle del Jordán, un poco al sur de Munhata, que estaba por entonces abandonada.

Algunos lugares de la región costera, especialmente Jederah [32], en la llanura de Sarón, Bené Baraq [33] y Azor [34], en los alrededores de Haffa, presentan afinidades más estrechas todavía con Berseba. La alfarería es idéntica a la de los niveles superiores de Safadi y de Abu Matar y está asociada a inhumaciones en segundo grado: los huesos descarnados eran depositados en recipientes de tierra cocida, modelados casi siempre en forma de casa, que debían de representar las viviendas de la época. Son casas rectangulares, de techo en ojiva o a dos aguas, provistas de una abertura en uno de los lados menores, suficientemente ancha para que pasase por ella el cráneo y con frecuencia cerrada por una puerta móvil. Estas moradas funerarias, reunidas en gran número en una misma gruta, parecen poblados de muertos; los pueblos de los vivos no sabemos dónde estaban. Los pocos asentamientos de superficie que podríamos asociar con ellos son un poco más tardíos. En cambio, en los poblados de la región de Berseba no se ha descubierto ningún cementerio. Este contraste y la identidad de la cerámica en las dos regiones permiten suponer que las cuevas con osarios de la llanura costera sirvieron de cementerios a los habitantes del Négueb, los cuales, en el período seco, se marchaban con sus ganados, llevando consigo los restos de sus muertos.

La cronología relativa de estos diversos grupos es insegura. Parece que los establecimientos más antiguos son las habitaciones subterráneas de la región de Berseba, contemporáneas quizá de los niveles profundos de Ghassul. Los niveles superiores de este último lugar corresponderían al nivel superior (con casas construidas) de los lugares del Négueb y a las grutas con osarios de la llanura costera. Después de que el Négueb y Ghassul fueron abandonados, esta cultura se mantendría algún tiempo en los asentamientos de superficie de la costa y en las cuevas del desierto de Judea. Toda esa historia ocuparía tres o cuatro siglos en la mitad del IV milenio, aproximadamente entre 3600 y 3200 a. C.

Esta cultura, que echó sus raíces en regiones que apenas habían sido

[32] E. L. Sukenik, *A Chalcolithic Necropolis at Ḥederah*: JPOS 17 (1937) 15-30.

[33] J. Kaplan, *Excavations at Benei Beraq*, 1951: IEJ 13 (1963) 300-312.

[34] J. Perrot, *Une tombe à ossuaires du IVe millénaire à Azor près de Tel-Aviv*: «'Atiqot», 3 (1961) 1-83.

habitadas por sedentarios y que introdujo un nuevo estilo de cerámica y una nueva industria, la del metal, vino sin duda alguna del exterior. Pero sus orígenes son oscuros. El estudio de los huesos sugiere que fue traída por braquicéfalos del tronco armenoide o anatoliano [35]; el análisis de los objetos de cobre del Nahal Mismar indicaría que el metal procedía de Anatolia; los enterramientos en segundo grado y los osarios recuerdan las costumbres funerarias de Europa central y oriental, y su paralelo más exacto lo constituyen los osarios hallados a orillas del mar Negro. La hipótesis de un origen nórdico es, en todo caso, la más probable de las que se han propuesto. La misma oscuridad rodea el final del período: Ghassul, los pueblos de la región de Berseba y del Négueb, las grutas del desierto de Judea y los lugares de la llanura costera fueron abandonados, quizá por ese orden, sin dejar ninguna señal de destrucción violenta; esas regiones iban a permanecer largo tiempo desiertas, y algunas de ellas para siempre. La cultura ghassuliana, que había surgido sin preparación alguna, desapareció sin dejar herederos.

Esa cultura apenas si había tocado a la montaña y al norte del país. Aquí se perpetuó primero la civilización de granjeros y alfareros que hemos descrito en el apartado anterior. Después fue reemplazada por otra cultura que, por el contrario, penetró poco en el sur. Se la llamó cultura de la llanura del Esdrelón, porque se descubrió por primera vez en Meguido, Affuleh y Beisán. Pero los descubrimientos posteriores mostraron que su área de dispersión era mucho más vasta. Se la encuentra en todo el valle del Jordán, desde el lago de Tiberíades (Khirbert Kerak) hasta el mar Muerto (Jericó, Tulul el-Alayiq) y en la montaña, entre esas mismas latitudes (Tell el-Farah, Ay, Tell en-Nasbeh, Guézer, Jerusalén), y tiene incluso algunos puestos avanzados en el norte (Kabri, Kefr Giladi); algunos elementos se infiltraron en el sur, llegando a las cuevas de Murabbaat en el desierto de Judea, en lugares del Wadi Ghazzeh y de la llanura costera. En estos lugares del sur está mezclada con el primer estadio de la cultura de Ghassul-Berseba.

La cultura ghassuliana se distingue por el aparato de grandes tumbas, que llegaron a recibir alguna vez varios cientos de difuntos. Por el contrario, los niveles de ocupación correspondientes son muy pobres. Se vivía normalmente en chozas o en el fondo de cabañas; las construcciones sólidas sólo aparecen en algunos lugares y aun allí son escasas. La presencia de utensilios de cobre justifica que se clasifique este conjunto en el Calcolítico. La cerámica se reparte en tres clases: 1) roja, generalmente bruñida; 2) gris bruñida; 3) pintada con una decoración geométrica simple y de líneas rojas. La cerámica roja y la gris suelen estar mezcladas en las tumbas de Tell el-Farah y en otros lugares del norte; pero la roja aparece sola en Ay, Tell en-Nasbeh, Guézer, Jerusalén y Jericó, mientras que la gris sólo se encuentra en Tulul el-Alayiq, al sur

[35] D. Ferembach, *Le peuplement du Proche-Orient au Chalcolithique et au Bronze Ancien*: IEJ 9 (1959) 221-228.

mismo de Jericó. La cerámica pintada se ha hallado en la capa superior de una tumba de Jericó, cuyas capas inferiores no tenían más que cerámica roja. Esto sugiere una diferencia temporal aunque no grande, ya que la cerámica roja y la pintada se encuentran mezcladas en las tumbas de Ay, Tell en-Nasbeh y Guézer y en una tumba del Ofel en Jerusalén. En los lugares del norte aparecen muy pocos ejemplares de esta cerámica pintada mezclados con la cerámica roja y gris. Está, pues, fuera de duda que estas tres clases de cerámica pertenecen a tres grupos más o menos contemporáneos; pero también es claro que esos grupos eran originariamente distintos y que no llegaron al mismo tiempo. Los importadores de la cerámica roja debieron de llegar antes que los de la gris, con los que se asociaron en los lugares del norte. Los primeros penetraron hacia el sur más que los segundos y allí se encontraron con los importadores de la cerámica pintada.

El origen de estas nuevas poblaciones no está claro. Las determinaciones de los antropólogos no están plenamente de acuerdo: «mediterráneos» con una excepción «negroide» en Meguido; dolicocéfalos protomediterráneos y dolicocéfalos euroafricanos en Jericó; protomediterráneos y alpinos en Tell el-Asawir, cerca de Meguido. Lo importante es que no se indica por ningún lado el origen de los braquicéfalos de Ghassul-Berseba. Los productos bruñidos, rojos o grises, recuerdan los de la Creta «neolítica», de Rodas y de Malta y una larga tradición anatoliana. Pero también tienen puntos de semejanza con la cerámica de la época de Uruk en Mesopotamia; la cerámica pintada tiene relaciones con la de Siria del norte. Aunque es pronto todavía para establecer una filiación y señalar las etapas intermedias, parece que esta cultura tiene más lazos de unión con el mar Mediterráneo que con Mesopotamia y no debe nada a Egipto. Al revés, ciertas formas de la cerámica palestinense penetraron por entonces en el valle del Nilo, en la época predinástica (Naqada II).

La nomenclatura relativa a este conjunto es muy flotante. Algunos arqueólogos [36] consideran, y con razón, que el grupo de la cerámica pintada es un precursor del Bronce Antiguo y colocan los tres grupos al comienzo de este período, dejando sólo al Ghassuliano en el Calcolítico. Otros autores [37], coincidiendo con los anteriores en cuanto al Ghassuliano, clasifican los tres grupos de cerámica roja, gris y pintada bajo la nueva etiqueta de «protourbano». Pero estas clasificaciones nuevas no son satisfactorias. Existe un corte neto entre la cerámica gris y roja y la cerámica del Bronce Antiguo; y el corte es más claro todavía en el estilo de las viviendas y en la forma de vida. Los poblados de chozas, en los

[36] G. E. Wright, *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and the Bronze Ages*: «Eretz-Israel» 5 (1958) 37*-45*; R. Amiran, *The Ancient Pottery of Eretz Israel* (Jerusalén 1963) 73 (en hebreo); trad. inglesa revisada: *Ancient Pottery of Holy Land* (Jerusalén 1969) 41.

[37] En primer lugar, K. M. Kenyon, *Archaeology of the Holy Land*, 84-100; *Excavations at Jericho* I (Londres 1960) 84-100; *Excavations at Jericho* II (Londres 1965) 8-32.

que surgen a veces algunas construcciones sólidas, son sustituidos de súbito por ciudades fortificadas en los grandes sitios de Beisán, Meguido, Tell el-Farah, Jericó; otros lugares quedan definitivamente abandonados, como Méser, en la llanura de Sarón, y otros, como Tell en-Nasbeh, tardarán mucho en ser de nuevo ocupados. Además, esas nomenclaturas separan arbitrariamente dos culturas que representan el mismo estadio de evolución humana: Beisán, Meguido, Tell el-Farah, etcétera, son entonces poblaciones de granjeros, alfareros y metalúrgicos, igual que los pueblos de Ghassul y los de la región de Berseba.

Finalmente, y esto es decisivo, esas dos culturas son en parte contemporáneas. La de Ghassul-Berseba estaba todavía floreciente en el sur cuando los importadores de la cerámica roja y gris se establecieron en el norte; la distinción es más que nada geográfica. Es probable que los importadores de la cerámica pintada ocupasen primero la región central, entre Jericó y Guézer, sin penetrar más en el sur, y que se fueran extendiendo con cierta timidez hacia el norte. De ahí que nos parezca preferible hablar de Calcolítico Inferior para la cultura de Ghassul-Berseba y de Calcolítico Superior para la de las cerámicas roja y gris. Esta última comenzaría hacia el 3400 a.C., antes del fin del Ghassuliano, y pudo durar hasta el 3100 a.C.

V. La época de las ciudades fortificadas

En contra de lo que sugiere la terminología usual, el paso del Calcolítico al Bronce Antiguo no se caracteriza por el abandono del instrumental lítico, que sigue siendo abundante, ni por el uso generalizado del metal, que continúa estando poco representado en las excavaciones. El cambio se manifiesta mucho más en el nacimiento de la vida urbana, en el progreso de la industria, sobre todo de la cerámica, y en el establecimiento de una civilización que se prolongará a lo largo de un milenio y que, sin excluir un desarrollo interno, posee una unidad considerable [38].

En ese desarrollo, los arqueólogos han distinguido cuatro fases, determinadas por los cambios en la cerámica. La Fase I, anunciada ya por la cerámica pintada de uno de los grupos del Calcolítico, ve innovaciones en la técnica de fabricación y la aparición de formas nuevas al lado de las que se conservan en la época precedente. En la Fase II desaparecen las viejas formas, mientras que una cocción más fuerte produce una cerámica sonora al choque, la «cerámica metálica»; se modelan o tornean grandes platos de fondo llano, cantarillos con base achatada, jarras elegantes; se adornan con un decorado pulido, con un bello lustre rojo o con

[38] Cf. R. de Vaux, *Palestine in the Early Bronze Age*, en CAH I, 15 (1966); J. B. Hennessy, *The Foreign Relations of Palestine during the Early Bronze Age* (Londres 1967): comienza, de hecho, en la época pre-urbana, P. Lapp, *Palestine in the Early Bronze Age*, en *Near Eastern Archaeology in the Twentieh Century, Essays in Honor of Nelson Glueck* (Garden City 1970) 101-131; G. E. Wright, *The Significance of Ai in the Third Millenium B. C.*, en *Archäologie und Altes Testament. Hom. K. Galling*, ed. A. Kuschke y E. Kutsch (Tubinga 1970) 299-319.

triángulos pintados. La Fase III se caracteriza por una cerámica llamada «de Khirbet Kerak» por el lugar en que primero se la identificó, situado en la punta del lago de Tiberíades. Se trata de una alfarería poco cocida y, por lo mismo, frágil, pero está revestida de un lustre admirable, unas veces uniformemente rojo y otras rojo por fuera y negro por dentro, cuyo efecto puede ser reforzado por un decorado en relieve a base de estrías o incisiones, o dejando superficies sin lustre. Se ha querido añadir una Fase «IV», pero de hecho estaría poco representada y señala más bien el comienzo de la época siguiente. Estas distinciones, útiles sin duda para la clasificación y para la cronología relativa, no deben desfigurar los grandes rasgos que son comunes a todo el período.

El rasgo más notable es que los pueblos del Calcolítico ceden el puesto a ciudades fortificadas. En los lugares que siguen habitados las casas se agrupan y aprietan más, y los nuevos establecimientos escogen acrópolis rocosas. En uno y otro caso, una muralla protege la aglomeración. En Tell el-Farah del norte, por ejemplo, ya en la Fase I fue construido un muro de ladrillo, de 2,80 metros de ancho y sobre una base de tres hiladas de piedras, reforzado por baluartes y precedido de un antemuro. En la muralla existía al menos una puerta, que estaba defendida por dos torres. Esa muralla fue reforzada después con un muro de piedras y respaldada al fin con un glacis que alcanzaba en un punto hasta 10 metros de ancho [39]. En Khirbet Kerak, en la Fase I o II, un muro de ladrillos, reforzado a ambos lados por muros con gran desplome, constituyó una defensa de ocho metros de anchura. En Jericó, entre el principio de la Fase I y el final de la Fase III, las murallas de ladrillo sobre cimientos de piedra fueron reparadas o reconstruidas diecisiete veces, y en alguna ocasión siguiendo una línea un tanto distinta. Las casas se hacinaban al abrigo de esos muros, pero estaban dispuestas con orden: en Tell el-Farah se extendían a lo largo de las calles, de dos metros de anchas y perpendiculares a la muralla, a través de la cual quedaba un paso libre. Khirbet Kerak tenía calles pavimentadas 2,50 metros de anchas. En Tell el-Farah, Beisán y Meguido existía alcantarillado para las aguas residuales.

La distribución geográfica de estas ciudades del Bronce Antiguo es interesante. Se encuentran casi todas en el centro o en el norte del país. Al sur, Tell Arad, a la altura de Berseba, fue rodeada con una muralla hacia el final de la Fase I y dejó de estar ocupada durante la Fase II [40]. Pero de momento constituye una excepción; fuera de ella, el lugar más meridional de la Fase I es Tell Gat, cerca de Beit Gibrin. Más o menos a la misma latitud, Tell ed-Duweir y Tell el-Hesi no fueron ocupadas antes del comienzo de la Fase II. Al sur de Hebrón, Tell

39 R. de Vaux, *Les fouilles de Tell el-Fâr'ah*: RB 69 (1962) 212-35.

40 Y. Aharoni, R. Amiran, *Excavations at Tel Arad*: IEJ 14 (1964) 131-47; 280-83; cf. 15 (1965) 251-252; R. Amiran, *The Beginnings of Urbanization in Canaan*; en *Near Eastern Archaeology in the Twentieht Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, ed. J. A. Sanders (Garden City, N.Y., 1970) 83-100.

Beit Mirsim no lo fue antes del final del Bronce Antiguo (la Fase «IV»). Al sur de Gaza, Tell el-Ayyul comenzó en el Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio; Tell el-Farah del sur, sólo después de los comienzos del Bronce Medio. Esta expansión tan lenta hacia el sur debe ser tenida en cuenta cuando se trate de determinar el centro de origen de esta civilización.

Otro indicio nos lo ofrecen los procedimientos de construcción. El material más empleado, y al principio casi el único, es el ladrillo crudo (adobe); esta técnica debió de ser traída, al menos en la región montañosa, donde la piedra abunda, por una población que estaba más habituada a trabajar el ladrillo que a labrar la piedra. Al comienzo del período existen algunas casas rematadas por un ábside, situado en uno de los lados cortos; pero el tipo general es el plano rectangular. Las losas colocadas en el centro de la habitación en línea axial o contra los muros, servían de base a los postes que sostenían la techumbre; probablemente, ésta era llana, en forma de terraza. El espesor de ciertos muros o su altura sugieren la existencia de un piso superior. De ordinario, las casas no tienen más que una dependencia, aunque alguna vez llevan otra aneja. La puerta daba a la calle o a un patio. Algunos edificios más importantes debían de tener una función pública: en Tell el-Farah, en la Fase I, existió un conjunto de cinco cámaras dispuestas en dos filas paralelas entre dos calles; en Beisán, en la Fase II, tres habitaciones que quizá formaban parte de un edificio más importante; en Ay, en la Fase III, una sala de 20 metros de largo y 6,60 de ancha, dividida por una hilera de columnas: se ha interpretado como un palacio o como un templo.

En efecto, una ciudad antigua debe tener uno o más templos. Es más probable que ese gran edificio de Ay fuera un palacio, pero justo al lado la ciudad poseía, ya desde la Fase I, un santuario que fue varias veces reconstruido contra la muralla. En Tell el-Farah del norte existía, en la Fase I también, un santuario que constaba de una cámara para el culto y de una *cella* con una tarima enyesada. En Meguido, en la Fase III, una rima de piedras de forma oval, situada dentro de un cerco rectangular, es el primer ejemplo de *bamah*, el «alto lugar» de los cultos cananeos, mencionado frecuentemente en la Biblia.

Una ciudad debe poseer, además, un lugar de reposo para sus muertos. Se los depositaba fuera de las murallas, en grutas naturales o en cámaras excavadas en la roca. Esas tumbas eran sepulturas colectivas, utilizadas durante largo tiempo por una familia o por todo un grupo: en Jericó algunas han recibido varios centenares de cadáveres. Sus dimensiones y prolongado uso pueden explicar por qué se ha encontrado escaso número de tumbas del Bronce Antiguo cerca de los grandes poblados. Un descubrimiento reciente sugiere otra posible explicación. En Bab edh-Dhra, en el Lisán, al pie de Kerak, en Transjordania [41], se

41 P. W. Lapp, *The Cemetery at Bab edh-Dhra'*: «Archaeology» 19 (1966) 104-111; *Bab adh-Dhrâ' Tomb A 76 and Early Bronze I in Palestine*: BASOR 189 (febr. 1968) 12-41; *Bab edh-Dhra'*, en *Jerusalem through the Ages* (Jerusalén 1968) 1*-25*.

extiende un inmenso cementerio en el que se calcula que estaban reunidas unas 20.000 sepulturas colectivas; en un principio fueron tumbas en forma de fosas y después grandes osarios construidos en los que se apilaban los huesos. Esta enorme ciudad de los muertos no guarda proporción con el cerco fortificado que ocupa el collado vecino, en el que se refugiaban los vivos. Es posible que se trajeran, quizá desde muy lejos, a este cementerio y a otros que no han sido identificados los huesos de los difuntos para recibir una inhumación en segundo grado.

Este desarrollo de la vida urbana es indicio de un crecimiento de la población y de mejores condiciones de vida. Las actividades principales eran la agricultura y la cría de ganado. Se sembraba y cosechaba, sobre todo, trigo, cebada, lentejas y también habas y guisantes. Se cultivaba quizá el almendro y ciertamente el olivo, injertando para ello las especies silvestres del país. La vid, de origen extranjero, fue introducida por esta época. Entre las industrias, la mejor conocida es la de la cerámica, no sólo por sus productos, sino también en los procedimientos de fabricación. En Tell el-Farah del norte se han descubierto talleres de alfareros [42]. El uso de la rueda de revolución lenta se generalizó para las vasijas pequeñas y para los cuellos de jarros y cántaros; se han recogido también varias devanaderas en Meguido, Khirbet Kerak, Tell el-Farah. Se logró una cocción más constante y a más alta temperatura en hornos cerrados, de los cuales el ejemplar más antiguo de Palestina ha sido descubierto en Tell el-Farah y data del final de la Fase I [43]. Estamos peor informados sobre la metalurgia, a pesar de que en todos los lugares se han hallado objetos de metal. Su número es muy escaso, ya que se ponía todo cuidado en aprovechar y volver a emplear este material precioso. No obstante, se ha encontrado por casualidad un lote importante de armas y de utensilios de cobre en Kefr Monash, en la llanura de Sarón [44]. Fueron fabricados sobre el terreno a base de lingotes de origen extranjero, venidos en parte de Anatolia, se pueden situar en las Fases I y II. Otro lote menos considerable procede de Tell el-Hesi y data de la Fase III. Dos moldes para colar hachas han sido hallados en Meguido.

A consecuencia de esta prosperidad acrecentada se establecieron entonces relaciones económicas entre las ciudades y con comarcas extranjeras; pero la naturaleza y el volumen de este comercio interior y exterior sólo puede ser objeto de conjeturas. Las minas de la Arabá no fueron explotadas en este período. Los obreros del cobre debían importar su materia prima. Por el contrario, Palestina exportaba probablemente sus excedentes de aceite a Egipto, como lo hizo Siria a principios de la V dinastía. El desarrollo de ciertos lugares se explica por su

42 R. de Vaux, *Les fouilles de Tell el-Fâr'ah*: RB 55 (1948) 551; 68 (1961) 582.
43 R. de Vaux, *Les fouilles de Tell el-Fâr'ah*: RB 62 (1955) 558-563.
44 R. Hestrin, M. Tadmor, *A Hoard of Tools and Weapons from Kfar Monash*: IEJ 13 (1963) 265-288.

posición en rutas comerciales; así, por ejemplo, Khirbet Kerak, situada en el cruce de la ruta que va del norte al sur del valle del Jordán con la vía transversal que va de Damasco y del Haurán a la llanura de Esdrelón. Un edificio de este lugar ha sido interpretado como un grupo de grandes graneros, comparables a los de Egipto.

Estas relaciones comerciales constituyen tan sólo un aspecto de las relaciones que Palestina mantenía por entonces con el extranjero. Compartía una misma cultura con Siria meridional. Biblos conoció un desarrollo paralelo, desde su primera instalación urbana hasta su destrucción al final de la VI dinastía egipcia, aproximadamente por la misma época en que fueron destruidas Ay y Khirbet Kerak. Las industrias fenicias de la cerámica y del cobre producían objetos muchas veces similares a los de Palestina, como por ejemplo, los cántaros de asa anular plana, que constituyen una innovación de la Fase II, y la cerámica de Khirbet Kerak en la Fase III; estos contactos se prolongan hasta Siria del norte [45]. Las relaciones se extienden todavía más lejos: ciertos tipos de vasijas o de objetos de metal y de piedra tienen su paralelo en Anatolia central [46], y los orígenes de la cerámica de Khirbet Kerak se pueden perseguir a través de Anatolia oriental [47], hasta la Transcaucasia [48].

Las relaciones con Mesopotamia fueron, por el contrario, casi inexistentes a lo largo de todo el período del Bronce Antiguo. Con Egipto fueron más activas [49]. Algunos objetos del valle del Nilo vinieron a Palestina, en concreto, las ofrendas hechas en el santuario de Ay. Los alfareros y broncistas palestinos copiaron modelos egipcios. Por otra parte, en tumbas de la I dinastía y, ocasionalmente, de la II, se han encontrado vasos de fabricación palestina, pertenecientes a las Fases I y II. Parece que las relaciones se aflojaron en la Fase III; en todo caso, todavía no se ha hallado en Egipto ningún vaso palestino típico de esta Fase, mientras que en un relieve de Sahuré, de la V dinastía, están representados vasos «sirios».

Estos contactos con Egipto permiten proponer una cronología relativa de las fases del Bronce Antiguo en Palestina. La Fase I comenzó

45 Los dos tipos se encuentran también, respectivamente, en las fases G y H de la llanura de Antioquía (Amuq), R. J. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch* I (Chicago 1960); especialmente para la cerámica de Khirbet Kerak, S. Hood, *Excavations at Tabara el-Akrad*: «Anatolian Studies» 1 (1951) 113-147.
46 R. Amiran, *Connections between Anatolia and Palestine in the Early Bronze Age*: IEJ 2 (1952) 89-104; M. W. Prausnitz, *Palestine and Anatolia*, en *Eleventh Annual Report of the Institute of Archaeology* (Londres 1955); P. Parr, *Palestine and Anatolia: A Further Note*: «Bulletin of the Institute of Archaeology» 1 (Londres 1958) 21-23.
47 C. A. Burney, *Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age*: AnStud 8 (1958) 157-209, espec. 173-174.
48 R. Amiran, *Yanik Tepe, Shengavit and Khirbet Kerak Ware*: AnStud 15 (1965) 165-167.
49 H. J. Kantor, *The Early Relations of Egypt with Asia*: JNES 1 (1942) 174-213; R. Amiran, *A Preliminary Note on the Synchronisms between the Early Bronze Age Strata of Arad and the First Dynasty*: BASOR 179 (oct. 1965) 30-33.

antes de la I dinastía egipcia; el principio de la Fase II es contemporáneo de esta dinastía y se prolonga en la II; incluso es probable que se extienda hasta la III dinastía. La Fase III corresponde a la época de las pirámides. La Fase «IV» (de existencia dudosa) y el fin del Bronce Antiguo coincidirían con el principio del Primer Período Intermedio de Egipto. Las fechas absolutas dependen de la cronología que se adopte para Egipto; la situación de Palestina y los contactos que se pueden establecer con Siria del norte y con Anatolia favorecerían una cronología corta, que mantiene la evolución del Bronce Antiguo en los límites de un milenio, aproximadamente de 3100 a 2200 a.C.

No es posible escribir la historia de Palestina durante este período. La arqueología y algunos textos egipcios sólo permiten trazar un esbozo provisional y muy incompleto. La civilización del Bronce Antiguo no es un desarrollo de la cultura de Ghassul-Berseba, que ha desaparecido sin dejar herederos; tampoco ha surgido de la cultura del Calcolítico Superior del norte, es decir, de la cultura de la cerámica lustrada, roja o gris. Esta civilización sólo se explica por la llegada de una nueva población, cuyos primeros elementos, los portadores de la cerámica pintada de finales del Calcolítico, se instalaron primero en la región central. Pero el Bronce Antiguo no se consolidó verdaderamente hasta que se realizó una inmigración más numerosa hacia el 3100 a.C. Estos inmigrantes no vinieron del sur, donde el Bronce Antiguo penetró poco y tardíamente. La unidad de civilización con Biblos y con Siria del sur sugiere que llegaron a Palestina procedentes del norte, y probablemente por el valle del Jordán. Traían consigo una civilización de vida urbana y de construcciones que empleaba sobre todo el ladrillo. Su origen o su etapa precedente habría que situarla en una región de valles o de llanuras aluviales. Los contactos con Mesopotamia y con Siria son por entonces demasiado tenues, como para que vayamos a indagar tan lejos; cabe pensar en la Becá siro-libanesa, que todavía está poco explorada.

La antropología no nos da casi ningún dato sobre los caracteres raciales de esta población. Sólo se han estudiado dos grupos restringidos de restos humanos. Por una parte, cinco cráneos de Lakis, de las Fases I-III [50]; pero la publicación no los distingue de los del Bronce Medio y Reciente y sólo llega a la conclusión de que no hubo ningún cambio notable entre la Edad de Bronce y la de Hierro. Por otra parte, se han estudiado nueve cráneos de Meguido [51], pero pertenecen al final mismo del Bronce Antiguo o al comienzo del Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio (tumba 1.101 B inferior); son «mediterráneos», como los hombres del Calcolítico de Meguido. La gran unidad de la civilización del Bronce Antiguo indica al menos que la población se mantuvo fundamentalmente la misma durante el III milenio. Hablaba una lengua semítica del noroeste: de los palestinos o de los sirios del sur tomaron los egipcios del Imperio Antiguo la palabra «harina» para designar una especia de pan, *qmḥw;* la inscripción de la tumba de Anta, a que aludiremos después, da el nombre semítico de dos ciudades; por regla general, Palestina y Siria forman, bajo el punto de vista de la toponimia, una provincia en la que hay muchos nombres antiguos de montañas, de ríos y de ciudades que son semíticos del noroeste [52]. De algunos hay testimonios desde el III milenio; de otros, sólo desde comienzos del II; pero la toponimia (especialmente para los nombres de montañas y de ríos) es muy conservadora. El comienzo del Bronce Antiguo significaría, pues, el primer establecimiento de los semitas en Palestina. Se los puede llamar «cananeos», siguiendo el uso de la Biblia, que da ese nombre a los habitantes semitas de Palestina antes de la llegada de los israelitas. Pero hay que recordar que tal nombre es convencional: Canaán no se menciona en los textos antes de la mitad del II milenio.

La Fase II, que comienza hacia 2900 a.C., marca el apogeo de este período. La cerámica revela nuevas influencias que es posible perseguir hasta Siria del norte; pero esto no significa necesariamente la llegada de una nueva ola de inmigrantes. El número de ciudades y su importancia indican una población relativamente poco elevada, y su carácter de ciudades fortificadas supone que el territorio estaba dividido en pequeños Estados, en frecuentes guerras unos con otros. La situación política sigue siendo, sin embargo, oscura, y en particular el papel que desempeñó Egipto. Fuera de Biblos, donde el influjo de Egipto se ejerció muy pronto por el mar, las expediciones de los primeros faraones a Asia tuvieron un objetivo limitado: la defensa de las minas de turquesa del Sinaí contra los beduinos del desierto [53]. Las vasijas siro-palestinas depositadas en las tumbas de la I y II dinastías no prueban que Egipto controlase políticamente Palestina. Por otra parte, los vasos de piedra de la II y III dinastías y las copias de arcilla de vasos de la IV dinastía encontrados en el santuario de Ay podrían ser envíos de faraones que honrando a una divinidad local, consolidaban su propia autoridad sobre sus fieles. Testimonian, en todo caso, relaciones entre los dos países, y no es imposible que Egipto quisiera doblar su comercio marítimo con Fenicia por una vía terrestre que suponía el control de una parte de Palestina. Estos esfuerzos podrían remontarse hasta Narmer, el fundador de la I dinastía. En una célebre placa [54] se le representa subyugando a los enemigos: unos están simbolizados por una ciudad rodeada de una muralla provista de torres, como eran algunas de Palestina en las Fases I y II; otros se distinguen por lo que parece ser la representación

50 M. Giles, en O. Tufnell, *Lachish IV, The Bronze Age* (Londres 1958) 318-322.

51 A. Hrdlicka, en P. L. O. Guy, *Megiddo Tombs* (Chicago 1938) 192-208.

52 B. S. J. Isserlin, *Place Name Provinces in the Semitic-speaking Ancient Near East* (Procedings of the Leeds Philosophical Society VIII,2; 1956) 83-110.

53 L. Bongrani, *I rapporti fra l'Egitto, la Siria e il Sinai durante l'Antico Regno:* OrAnt 2 (1963) 171-203.

54 ANEP fig. 296-297.

de un recinto para los rebaños. Es posible que esta placa conmemore una campaña contra las villas de Palestina y contra los nómadas del Négueb y de la Transjordania [55]. Una confirmación epigráfica la encontraríamos en dos fragmentos de arcilla de Tell Gat, al este de Ascalón, en los cuales se ha logrado leer el nombre de Narmer [56]. Un control de los primeros faraones sobre el sur de Palestina justificaría también el desarrollo de Tell Gat y de Tell Arad en la Fase II y las influencias egipcias que la arqueología ha revelado sobre estos dos lugares. Su abandono casi simultáneo, antes del final de la Fase II [57], significaría que Egipto perdió entonces el control de esta región y explicaría de rechazo por qué los faraones debieron dirigir expediciones de castigo contra el Sinaí a partir de la III dinastía.

En la Fase III, hacia 2600 a.C., la introducción de la cerámica de Khirbet Kerak en el norte del país indicaría la llegada de nuevos inmigrantes; sería la última oleada de un movimiento que se había suscitado en Transcaucasia, quizá un siglo antes. Es verosímil que fueran pocos los que alcanzaron este punto de su largo itinerario, y es cierto que fueron en seguida asimilados. Del lado de Egipto, la situación sigue siendo incierta al principio. Bajo la V dinastía, una escena de la tumba de Anta, en Deshasheh [58], representa la captura de una fortaleza asiática; la inscripción, mutilada, contiene dos nombres semíticos de ciudad, pero es imposible decir si están situadas en Palestina o en Fenicia. Bajo la VI dinastía, los datos se hacen un poco más explícitos. Bajo el reinado de Pepi I, el general Uni dirige por tierra cinco campañas contra los asiáticos, durante las cuales fueron demolidas fortalezas, incendiadas casas, cortadas higueras y vides [59]. Esto no se puede aplicar al Sinaí, y es seguro que fue a Palestina adonde Uni condujo sus tropas. Se puede descubrir ahí un intento por establecer (o restablecer) el dominio egipcio sobre este país; pero es más probable que fuera una acción defensiva contra una presión procedente del norte y que amenazaba las fronteras de Egipto.

Palestina, en efecto, había entrado entonces en un período de disturbios. Desde el final de la Fase II, lugares como Tell el-Farah, cerca de Naplus, y Ras el-Ain, en el nacimiento del río de Jaffa, fueron abandonados. Meguido quedó despoblada durante la Fase III. Hacia el final de esta fase, el movimiento se precipitó y la destrucción alcanzó a Jasor, Beisán, Khirbet Kerak, Ay y Jericó. Estos desastres no se limitaron a Palestina: Biblos fue destruida por el fuego bajo el reinado de Pepi II, y poco después el sabio Ipu-wer se quejaba de que estuviera interrumpido el comercio marítimo con Fenicia [60]. Son aspectos locales de un movimiento de pueblos del que fue teatro todo el Oriente Próximo y en el que desempeñaron el papel principal los amorreos. Pero esto debe abrir un nuevo capítulo de nuestra historia.

55 Y. Yadin, *The Earliest Record of Egypt's Military Penetration into Asia?*: IEJ 5 (1955) 1-16. El autor interpreta como una *ziggurat* lo que nosotros explicamos como una ciudad fortificada vista en plano; J. Monnet-Saleh, *Forteresses ou villes-protégées thinites?*: BIFAO 67 (1969) 173-187.

56 S. Yeivin, *Early Contacts between Canaan and Egypt*: IEJ 10 (1960) 193-203; id., *Further Evidence of Narmer at 'Gat'*: OrAnt 2 (1963) 205-213.

57 A. Ciasca, *Tell Gat*: OrAnt 1 (1962) 23-39; R. Amiran: IEJ 15 (1965) 251-252 (Tell Arad).

58 Fl. Petrie, *Deshasheh* (Londres 1898) 5 y lam.IV.

59 ANET 227-28.

60 ANET 441. Para este texto se ha propuesto, sin embargo, una fecha mucho más baja: J. Van Seters, *A Date for the «Admonitions» in the Second Intermediate Period*: JEA 50 (1964) 13-23.

CAPÍTULO III

PALESTINA DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SEGUNDO MILENIO

I. PERÍODO INTERMEDIO ENTRE EL BRONCE ANTIGUO Y EL MEDIO

La ruina de la civilización del Bronce Antiguo, hacia 2200 a.C., señala el fin de una época y el comienzo de una nueva era [1]. Durante largo tiempo, los arqueólogos [2] han venido distinguiendo un Bronce Antiguo IV, fase decadente del período, y un Bronce Medio I, comienzo del período siguiente. Pero es preferible hablar, en bloque, de un Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio. Las ciudades fortificadas habían sido destruidas una tras otra; la vida urbana sólo renacerá en ellas después de varios siglos: en un estadio más o menos avanzado del Bronce Medio, en Tell el-Farah del norte, Ras el-Ain, Meguido, Beisán; en el siglo XII a.C., en Ay; en el período helenístico, en Khirbet Kerak. Mas esto no quiere decir que todos estos lugares hayan quedado totalmente desiertos. Algunos de ellos continuaron habitados; por ejemplo, Jasor, Meguido, Beisán, Jericó, Tell ed-Duweir; pero los nuevos habitantes acampaban sobre las ruinas o vivían en cue-

1 Para el cuadro de historia general, cf. R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the IId Millenium B. C.* (Roma 1948); J. R. Kupper, *Northern Mesopotamia and Syria*, en CAH II, 1 (1963); G. Posener, J. Bottéro, K. M. Kenyon, *Syria and Palestina c. 2160-1780*, en CAH I, 21 (1965); E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter (eds.), *Die Altorientalischen Reiche* I: *Vom Paläolithicum bis zur Mitte des 2. Jahrtausends* (Fischer Weltgeschichte 2; Francfort 1965); traducción inglesa: *The Near East: The Early Civilizations* (The Weidenfeld and Nicolson Universal History 2; Londres 1967): Mesopotamia es tratada por D. O. Edzard; Egipto, por Vercoutter; no contiene casi nada sobre Siria y Palestina; R. Garelli, *Le Proche-Orient-Asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer* (Nouvelle Clio 2; París 1969); H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z.*, 1: *Nordsyrien* (Berlín 1965), 2: *Mittel-und Südsyrien* (Berlín 1969); 3: *Historische Geographie und allgemeine Darstellung* (Berlín 1970).

2 Sobre la arqueología de este período, cf. R. Amiran, *The Pottery of the Middle Bronze Age I in Palestine*: IEJ 10 (1960) 204-225; W. F. Albright, *The Chronology of the Middle Bronze I (Early-Bronze-Middle Bronze)*: BASOR 168 (dic. 1962) 36-42; K. M. Kenyon, *Palestine in the Middle Bronze Age*, en CAH II, 3 (1966); id., *Amorites and Canaanites* (Londres 1966); B. Bazar, *The Middle Bronze Age in Palestine*: IEJ 18 (1968) 65-97; W. G. Dever, *The «Middle Bronze I» Period in Syria and Palestine*, en *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, ed. J. A. Sanders (Garden City, N.Y., 1970) 132-163.

vas; no reconstruyeron las murallas y, al menos al principio, no edificaron siquiera casas y, cuando lo hicieron, fueron construcciones modestas. La única excepción sería Meguido, si un grupo de santuarios debe ser realmente atribuido a este período [3]. Otros lugares, que tendrán una larga historia, comienzan entonces a ser ocupados; así, Tell Beit Mirsim, Bet-Semés, Betel, Tell el-Ayyul. Sin embargo, al principio manifiestan la misma ausencia de vida urbana: los tres primeros nos han conservado alfarería de esta época, pero no construcciones; Tell el-Ayyul tenía entonces dos cementerios, pero no se ha logrado reconocer ningún nivel correspondiente de viviendas. Finalmente, las exploraciones recientes han multiplicado el número de tumbas y de instalaciones, en las que se encuentra la misma cerámica en lugares que no llegarán nunca a ser centros urbanos; por ejemplo, las tumbas de Khirbet Kufín, en Palestina meridional [4]; de los alrededores de Ain Samiyeh, en Palestina central [5]; de Maayán Barukh, en Palestina septentrional [6]; las cuevas habitadas del Wadi Dahliyah [7]; los establecimientos abiertos del valle del Jordán: en Tell Umm Hamed el-Gharbi [8], en Tell Iqtanu [9] y en otros lugares. El Négueb tuvo, entre los siglos XXI y XIX a.C., una ocupación relativamente densa de campamentos, probablemente estacionales, compuestos de chozas redondas de piedra, pero nunca rodeados de murallas [10].

Según las exploraciones de superficie [11], insuficientemente controladas todavía por excavaciones [12], la meseta transjordana habría tenido entonces una historia distinta de la de Cisjordania. Es cierto que una tumba de Hosn ha revelado una cerámica análoga a la de las tumbas de Meguido [13]. Pero, a lo largo de toda la meseta, de norte a sur, existe cierto número de establecimientos importantes, en los que hay casas y a veces murallas, los cuales habrían sido fundados al final del Bronce Antiguo y seguirían ocupados durante el Período Intermedio.

Si dejamos a un lado estas observaciones hechas en Transjordania y cuya interpretación es todavía incierta, los nuevos habitantes de Palestina nos son conocidos sobre todo por sus tumbas y por su ajuar funerario. Si no construían casas, ponían todo esmero en excavar en la roca tumbas a las que se llegaba por un pozo, a veces profundo, y que no recibían los restos de un solo difunto, excepto en Meguido y rara vez en otros lugares. Estas tumbas estaban agrupadas en cementerios, a veces amplios: cerca de 100 tumbas registradas en los tres cementerios de Ayn Samiyeh, 75 en uno de los dos cementerios de Tell el-Ayyul, 122 en el de Laquis, y 346 en el de Jericó. Se manifiesta una variedad impresionante en la forma y dimensiones de las tumbas, así como en su ajuar y en las costumbres funerarias de que dan testimonio. Se han distinguido siete tipos diferentes en Jericó [14] y cinco en Laquis. Su contenido es igualmente variable: sólo vasos, o sólo armas, o sólo perlas o mezclas. Unas veces se han depositado los cuerpos intactos; otras, los huesos descarnados. La cerámica es muy característica; recuerda poco la del Bronce Antiguo, y menos todavía la del Bronce Medio, a excepción, una vez más, de Meguido. A pesar de ciertos rasgos comunes y de algunas interferencias, se distinguen tres tipos de alfarería según las regiones: en el norte, en el centro y en el sur del país. A diferencia del Bronce Antiguo, los objetos de cobre son aquí numerosos, sobre todo puñales con remaches, jabalinas de espiga larga y con la punta encorvada y algunos alfileres de cabeza grande.

Todas estas tumbas son más o menos de la misma época, y es difícil establecer una sucesión cronológica entre ellas. Su diversidad significa más bien la llegada de distintos grupos a Palestina, los cuales conservaban sus propias costumbres. Por otro lado, la ausencia de construcciones sólidas y la dispersión de las viviendas define a esos nuevos inmigrantes como seminómadas, agricultores ocasionales y más que nada pastores; las armas depositadas en las tumbas ponen de relieve su carácter guerrero. Son estos nómadas los que pusieron fin a la civilización del Bronce Antiguo y provocaron el eclipse de la vida urbana. Ese eclipse comenzó antes de 2200 y se prolongó hasta alrededor de 1900 a.C.; durante los siglos XXII y XXI fue total.

¿De dónde venían esas hordas de pastores belicosos? Su cerámica y sus armas tienen ciertas semejanzas, más o menos cercanas, en Siria: en la costa, en Biblos y en Ras Samra; y en el interior, en los lugares que bordean la ruta de Damasco a Alepo: Catna, Khan Sheikhún, Tell As, Tell Mardikh. Pero Siria conoció por entonces los mismos disturbios que Palestina; también ella tuvo sus invasores, distintos de los de Palestina, aunque emparentados con ellos, y también poco unificados. Hay que buscar más lejos el origen del movimiento.

3 K. M. Kenyon, *Some Notes on the Early and Middle Bronze Age Stratas of Megiddo*: «Eretz-Israel» 5 (1958) 51*-60*.
4 R. H. Smith, *Excavations in the Cemetery at Khirbet Kûfîn* (Londres 1962).
5 P. Lapp, *The Dhahr Mirzbâneh Tombs* (New Haven 1966).
6 R. Amiran, *Tombs of the Middle Bronze Age I at Ma'ayan Barukh*: «'Atiqot» 3 (1961) 84-92.
7 P. Lapp, *Chronique archéologique*: RB 72 (1965) 408-409.
8 N. Glueck, *A Settlement of Middle Bronze I in the Jordan Valley*: BASOR 100 (dic. 1945) 7-16.
9 Excavación Kay Wright 1966 (inédito).
10 N. Glueck, *Exploring Southern Palestine (The Negev)*: BibArch 22 (1959) 82-97; id., *The Archaeological History of the Negev*: HUCA 32 (1961) 11-18.
11 N. Glueck, especialmente *Explorations in Eastern Palestine*, III: AASOR 18-19 (1939) 251-266; id., *The Other Side of the Jordan* (New Haven 1940) 114-125.
12 P. Parr, *Excavations at Khirbet Iskander*: ADAJ 4-5 (1960) 128-133; E. Olávarri, *Fouilles à 'Arô'er sur l'Arnon. Les niveaux du Bronze Intermédiaire*: RB 76 (1969) 230-259.
13 G. L. Harding, *Four Tomb Groups from Jordan* (Londres 1953) 1-13.

14 K. M. Kenyon, *Jericho I* (Londres 1960) 180-262; *Jericho II* (1965) 33-166.

II. Los amorreos

Los disturbios de finales del III milenio y comienzos del II no se limitaron a Siria y Palestina. En Egipto es la época del Primer Período Intermedio; en Mesopotamia es la época que se extiende entre la caída de la III dinastía de Ur y la reunificación del territorio bajo Hammurabi, también un «Período Intermedio» [15]. Estos trastornos tuvieron causas locales y diferentes en Palestina y en Mesopotamia y en ambos casos se agravaron por la intervención de nómadas del desierto. Es aconsejable poner los acontecimientos de Palestina en relación con este movimiento que afectó a todo el Oriente Próximo [16].

En Babilonia es donde se sigue más claramente este proceso. Al fin del III milenio, gente del Oeste (MAR.TU en sumerio, *Amurru* en acádico), los amorreos, se convirtieron en una amenaza [17]. El penúltimo rey de la III dinastía de Ur, Shu-Sin (2048-2039), «construyó una muralla (una fortaleza) contra MAR.TU (a la que llamó) LA-que-aleja-a-Tidnum»; otra de sus inscripciones dice que él «repelió la fuerza de MAR.TU a su estepa». Tidnum es una localidad que se menciona anteriormente y que está al lado del Gébel Bishri, al oeste del Eufrates y en dirección de Palmira. Fue en Gébel Bishri donde, dos siglos antes, Shar-Kali-Sharri había derrotado a los MAR.TU en su propio territorio. El peligro venía, por tanto, del desierto sirio. Pero las medidas tomadas contra los amorreos fueron ineficaces. Una carta dirigida a Ibbi-Sin, el último rey de la dinastía (2039-2015), da la alarma: «Los MAR.TU en su totalidad han penetrado en el interior del país, apoderándose, una tras otra, de todas las fortalezas». También los textos literarios de fines del III milenio nos informan acerca de estos amorreos. La Epopeya de Lugalbanda y Enmerkar desea «que los MAR.TU, que no conocen el trigo, sean rechazados a la vez de Sumer y de Acad»; un texto épico habla de los «MAR.TU que no conocen ni casa ni ciudad, los palurdos de la montaña»; una descripción viva nos es dada en el mito de la boda del dios Amurru, el dios epónimo de los amorreos: «Es un hombre que arranca trufas al pie de la montaña, que ni sabe doblar la rodilla (para cultivar la tierra), que come carne cruda, que no tiene casa en toda su vida y no es enterrado después de muerto». Los amorreos son, pues,

[15] Es el nombre que le da D. O. Edzard, *Die «Zweite Zwischenzeit»...*, citado en la nota siguiente.

[16] Sobre los amorreos, cf. S. Moscati, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina* (Roma 1956); D. O. Edzard, *Die «Zweite Zwischenzeit» Babyloniens* (Wiesbaden 1957); J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Lieja-París 1957); I. J. Gelb, *The Early History of the West Semitic Peoples*: JCS 15 (1961) 27-47; G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Nápoles 1966); M. Liverani, *Per una considerazione istorica del problema amorreo*: OrAnt 9 (1970) 5-27.

[17] Los textos están coleccionados en Edzard, *loc.cit.*, 31-34; los más importantes han sido comentados en J. R. Kupper, *Les nomades...*, 140-50, 156-60. Pero cf. las reservas de C. Wilcke, *Zur Geschichte der Amurriter in der Ur-III-Zeit*: WO 5 (1969) 1-31.

nómadas turbulentos y peligrosos, que viven en los confines de las tierras de cultivo y cuyas costumbres salvajes provocan el desprecio y el horror de los sedentarios.

Los amorreos se civilizaron. Cuando Ur cayó bajo los golpes de los elamitas, su Imperio se fraccionó en cierto número de principados. El más importante al principio fue Isin, donde se instaló Ishbi-Erra, que era originario de Mari en el Eufrates medio y se había rebelado contra Ibbi-Sin. Los jefes de los otros principados llevan con frecuencia nombres semíticos del noroeste. En Larsa se estableció una dinastía cuyos primeros siete reyes, de Naplanum a Sumu-Ilum, llevan nombres de ese origen. Otro tanto sucede en Kis, en Marad, y en Sipar de Babilonia, como también en Eshnunna y en Tutub (Khafageh) al este del Tigris. Finalmente, otro semita del noroeste, Sumi-Abum, fundó la primera dinastía de Babilonia, cuyo rey más célebre, Hammurabi (1792-1750 a.C.), lleva también un nombre del noroeste.

Al mismo tiempo que en los pequeños Estados herederos del imperio de Ur reinaban familias de origen semítico occidental, en los documentos privados de Babilonia aparecen centenares de nombres del mismo tipo. Esos nombres no se pueden separar de los que llevaban los MAR.TU de la III dinastía de Ur [18], sino que este nuevo elemento de la población debe ser considerado como amorreo. De hecho, el Edicto de Ammisaduqa, penúltimo rey de la dinastía de Babilonia, en el que se ordena una remisión de deudas y exención de impuestos [19], dice que tales medidas se apliquen por igual a los acadios y a los amorreos, con lo cual se les reconoce como un elemento de la población con plenitud de derechos civiles. No carece, pues, de fundamento un texto tardío que llama dinastía de Amurru a la dinastía de Babilonia.

El mismo movimiento alcanzó a la alta Mesopotamia y a Siria del norte. Nuestro conocimiento de estas regiones se ha visto enormemente enriquecido con los textos recientemente descubiertos en Tell Hariri (Mari), Chagar Bazar (Ashnakkum) [20] y Atchana (Alalakh). Las noticias sobre la época de Ur III son escasas. Hay que advertir, no obstante, que la población de Mari era por entonces en su mayoría acadia, con una débil proporción de nombres que no son semíticos y con muy raros nombres semíticos del noroeste. Si hemos de fiarnos de los escasísimos informes que tenemos, sucedería lo mismo en la alta Mesopotamia.

Las cosas cambian radicalmente cuando se llega a una época mucho mejor documentada, a la que se ha llamado edad de oro de Mari (1830-1760 a.C.) y que corresponde más o menos a los reinados de Apil-Sin,

[18] Cf. en particular A. Goetze, *Amurrite Names in Ur III and Early Isin Texts*: JSS 4 (1959) 193-203; I. J. Gelb, *The Early History...*; G. Buccellati, *The Amorites...*; I. J. Gelb, *An Old Babylonian List of Amorites*: JAOS 88 (1968) 39-46 = *Essays in Memory of E. A. Speiser* (New Haven 1968): lleva la misma paginación.

[19] F. R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi-saduqa von Babylon* (Leiden 1958).

[20] Y no Shubat-Enlil, que se halla en Tell Leilan; cf. W. J. van Liere: AAS, 13 (1963) 119-20; W. W. Hallo: JCS 18 (1964) 74.

Sin-Muballit y Hammurabi en Babilonia, y de Shamshi-Adad e Ishmé-Dagán en Asiria. El reino de Mari estuvo entonces gobernado por una dinastía cuyos tres reyes (Yaggid-Lim, Yahdun-Lim y Zimri-Lim) llevan nombres amorreos. También la población era en su inmensa mayoría amorrea, y los textos ya publicados contienen más de mil nombres de tipo semítico del oeste [21]. El adversario de Yahdun-Lim y fundador del poderío asirio, Shamshi-Adad, tenía nombre acádico; pero su padre se llamaba Ila-Kabkabu, nombre amorreo, y quizá fuera originario de Chagar Bazar. Príncipes amorreos reinaban ya entonces, o reinarán muy pronto, en Cárquemis, en Yamhad (Alepo), en Alalakh, en Ras Samra, en Catna. Los textos de Chagar Bazar nos han proporcionado un pequeño número de nombres amorreos de personas privadas; un número mucho mayor procede de Alalakh. Aparte de estos testimonios sobre la presencia de los amorreos en una parte de la alta Mesopotamia y en todo el norte de Siria, los textos de Mari conocen un país al que se llama expresamente país de Amurru. Un texto lo cita al lado del país de Yamhad y del país de Catna; otro texto menciona los mensajeros de cuatro reyes de Amurru simultáneamente con el mensajero de Jasor en Palestina del norte [22]. Un poco más tarde, los textos de Alalakh hablan repetidas veces del país de Amurru como de una región relativamente cercana [23]. De acuerdo con estos testimonios combinados, dicho país se hallaría en Siria central y ya entonces estaría organizado políticamente, puesto que se habla de sus cuatro reyes.

Sin embargo, la instalación de los amorreos en las ciudades y su subida al poder no significó el término de la presión nómada. Los reyes de Mari tuvieron que preocuparse con frecuencia de grupos procedentes de la estepa. Los más turbulentos eran los suteanos, también conocidos por textos babilónicos; alguna vez eran contratados como mercenarios, pero más que nada eran salteadores y se resistieron siempre a hacerse sedentarios. Los haneanos eran un pueblo de pequeños nómadas, que vivían en campamentos y a veces en pueblos; criaban ovejas o incluso cultivaban algunas tierras; practicaban también el comercio de caravanas. Hay otro grupo que ha atraído especialmente la atención de los biblistas: los benjaminitas. Se habían mantenido más ligados a la vida nómada que los haneanos y guardaron frente a los reyes de Mari una independencia que llegó a veces a la lucha abierta, a la que en alguna ocasión se puso fin con una alianza o una semisumisión. Sus campamentos estaban situados en la región del Eufrates medio en torno a Mari, y preferentemente en los alrededores de Harán y en la alta Mesopotamia; pero llegaban a Siria, hasta el sur de Catna. No cabe, sin embargo, más que una simple coincidencia de nombre entre estos benjaminitas y la tribu bíblica de Benjamín. El nombre significaba «hijos del sur», y los textos de Mari hablan también de «hijos del norte». Otro grupo era el de los habiru, de los que volveremos a ocuparnos cuando los textos los mencionen en Palestina.

[21] H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965). A esto hay que añadir al menos la larga lista de nombres de ARM XIII,1 (1964).

[22] Textos inéditos, citados por G. Dossin, *Kengen, pays de Canaan*: RSO 32 (1957) 37-8; ARM XII 747; A. Malamat, *Ḥazor «The Head of all these Kingdoms»*: JBL 79 (1960) 12-19; *Hazor and its Northern Neighbours*: «Ertz-Israel» 9 *(Albright Volume)* (1969) 102-108 (en hebreo).

[23] J. R. Kupper, *Les nomades...*, 179. Los textos están publicados y transcritos en D. J. Wiseman, *Ration Lists from Alalakh VII*: JCS 13 (1959) 19-33.

Para hacerse una idea de la situación que reinaba en Palestina y en Siria del sur al comienzo del segundo milenio, hay que recurrir a los textos egipcios. Desde finales del Imperio Antiguo, algunos asiáticos comenzaron a infiltrarse e instalarse en Egipto. Al principio del Primer Período Intermedio, el sabio Ipu-wer (si es que pertenece realmente a esta época) se queja de que los extranjeros que viven en Egipto hayan llegado a ser como el pueblo del país y hayan aprendido los oficios del delta [24]. Un faraón de la X dinastía, Actoes III, ayudó a los monarcas a liberarse de los invasores y fortificó la frontera. En las Instrucciones que dejó a su hijo Merikare, lo pone en guardia contra «el maligno asiático... (que) no vive en un lugar fijo y tiene sus piernas siempre en movimiento. Ha estado en guerra desde los tiempos de Horus; ni conquista ni es conquistado. No anuncia el día de la batalla, sino que como un ladrón (?)... Es capaz de despojar a una persona (?) aislada, pero no ataca a una ciudad bien poblada» [25]. La Profecía de Neferti [26] atribuye a Ammenemes I (1991-1962) la construcción de una línea de fortalezas, el Muro del Príncipe, para detener esas incursiones; no obstante, los asiáticos podían ser autorizados a pasar para que dieran de beber a sus rebaños. Ese muro se menciona en la historia de Sinuhé, un grande de Egipto que se exilió a Siria a la muerte de Ammenemes I [27]. Así, pues, la infiltración continuó, pero fue controlada. Bajo Sesostris II (hacia 1890), un cuadro de la tumba de Khnum-hotep en Beni-Hassán muestra la llegada de una caravana de treinta y siete beduinos guiados por su jefe Ibshá (Abi-shar?), cuya entrada es registrada por un escriba [28]. Por otra parte, en los documentos de las XII y XIII dinastías se menciona un número creciente de asiáticos como residentes en Egipto [29]. Pero en este caso son esclavos, criados u obreros; en Egipto no sucedió nada que se pueda comparar a la entrada en masa y a la instalación de los amorreos en Babilonia y en la alta Mesopotamia.

Por el contrario, existen analogías sorprendentes entre la descripción que las Instrucciones de Merikare dan de los enemigos que amenazan a Egipto y los que dan los textos sumerios sobre los MAR.TU; entre el muro que construyó Ammenemes I y el que levantó Shu-Sin

[24] ANET 441a, 442a.

[25] ANET 416b.

[26] O Neferrohu, ANET 446a.

[27] ANET 19a.

[28] ANEP fig. 3; texto en ANET 229a.

[29] G. Posener, *Les asiatiques en Egypte sous les XIIe et XIIIe Dynasties*: «Syria» 34 (1957) 145-163.

contra los MAR.TU. Pero esto no significa por sí solo que también en Egipto se trate de los amorreos; puede querer decir que unos y otros eran nómadas y que los dos países se defendieron de ellos de la misma manera. Los textos egipcios llaman a estos nómadas Amu, término que, desde la VI dinastía, designaba indistintamente a todos los asiáticos. Sin embargo, los nombres de estos asiáticos establecidos en Egipto pertenecen al grupo semítico del noroeste, como sucedía con los nombres amorreos [30]. Más importante todavía es que el mismo tipo onomástico se halla en los textos de execración, inscritos en vasos o estatuillas y destinados a acompañar ritos mágicos contra los enemigos del faraón. Los tres grupos de estos textos que nos interesan [31] datan probablemente del final de la XII dinastía y están separados por menos de un siglo (más o menos entre 1875 y 1800 a.C.). Para Asia su horizonte geográfico no se extiende al norte del río Eléutero, en la costa, y de la región de Damasco, en el interior; es decir, que cubren toda Palestina y tan sólo Siria meridional. Todos los nombres de príncipes que mencionan son semíticos y podrían corresponder a amorreos. Los nombres de lugares son tres veces más numerosos en el grupo reciente (Sacara) que en los grupos antiguos (Berlín, Mirgissa). En estos grupos antiguos, ciertos territorios están gobernados por varios jefes; en el grupo reciente, casi ninguna ciudad o Estado tiene más que un príncipe. Estos cambios reflejan un progreso hacia la vida sedentaria y en la organización política y manifiestan la misma evolución que nos va a revelar la arqueología de Palestina al comienzo del Bronce Medio: la reanudación, lenta en un principio, de la vida urbana, después del largo período de eclipse que significó el Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio.

Se puede, por tanto, admitir que Palestina fue alcanzada por las migraciones amorreas, que se extendieron a lo largo de varios siglos. Si se vio más profundamente afectada que Egipto, y quizá también que Siria del sur, quizá se deba a que ofrecía menor resistencia. Y si fue alcanzada antes que Babilonia, pudiera atribuirse a que estaba más próxima al centro de origen de ese movimiento: los amorreos habrían partido de las estepas sirias para esparcirse por todo el Creciente Fértil.

Hay que reconocer, sin embargo, que esta teoría «amorrea» sigue siendo una hipótesis [32]. En todo caso, hay que disociarla totalmente de la mención de los amorreos en la Biblia. Estos últimos no tienen nada

[30] W. F. Albright, *Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves*: JAOS 74 (1954) 222-223.

[31] Textos de Berlín: K. Sethe, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des mittleren Reiches* (Berlín 1926). Textos de Saqqara: G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie; Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire* (Bruselas 1940). Textos hallados en Mirgissa (Sudán): G. Posener, *Les textes d'envoûtement de Mirgissa*: «Syria» 43 (1966) 277-287.

[32] Cf. la crítica, por lo demás exagerada, de C. J. J. de Geus, *De Amorieten in de Palestijnse archeologie: Een recente theorie kritisch bezien*: NTT 23 (1968-69) 1-24.

que ver con los amorreos de comienzos del II milenio. La Biblia aplicó a una parte de la población preisraelita de Palestina el nombre de Amurru, que, en los textos cuneiformes de los siglos XIV y XIII a.C., designa un Estado situado al norte de Canaán que aparece con el nombre de Amor en los textos egipcios bajo Ramsés II y que, a partir de Teglatfalasar I, al final del siglo XII, se hace extensivo a todo el «país del Oeste», desde Palmira hasta el Mediterráneo. Si se identifica a los invasores del Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio con los amorreos de que hablan los textos cuneiformes al fin del III milenio, y si se admite además que estos elementos, una vez sedentarizados, son los responsables de la civilización del Bronce Medio, ya constituido, entonces quedaría por explicar cómo esos pastores de la estepa siria pudieron traer una industria metalúrgica ya desarrollada, cómo su cerámica y su instrumental son tan distintos de los que vendrán a continuación y cómo, en fin, sus costumbres funerarias cambian bruscamente al principio del Bronce Medio. La realidad debió de ser más compleja; es posible que la llegada de los amorreos fuera precedida por la de otros grupos procedentes de un país productor de cobre (Anatolia o el Cáucaso), los cuales serían los responsables de la destrucción de las ciudades del Bronce Antiguo.

III. LOS HURRITAS

Los amorreos no representan el único movimiento étnico de comienzos del II milenio en Siria. La industria metalúrgica conoció por entonces, particularmente en Ras Samra y en Biblos, un desarrollo debido a la llegada de inmigrantes, a los que se ha llamado los «portadores de torcas», los cuales difundieron después su arte hasta Europa central [33]. Es posible hacerlos venir del nordeste, pero esta hipótesis no está todavía avalada por ningún descubrimiento arqueológico.

Más importantes son los hurritas [34]. Son un pueblo no semita y que habla una lengua aglutinante que tiene ciertas relaciones con las lenguas caucásicas. Descendieron de las montañas que bordean la alta Mesopotamia por el norte y el este. El documento más antiguo de su lengua es una tablilla de fundación de Tishatal, rey de Urkish, escrita en hurrita y en acádico, y que data de fines de la dinastía de Acad [35].

[33] Cf. F. A. Schaeffer, «*Porteurs de torques*», en *Ugaritica II* (1949) 49-120, con las acotaciones de St. Piggott, *Ancient Europe* (Edimburgo 1965) 102-103, y la nota 62, p. 111.

[34] Sobre los hurritas, cf. I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians* (Chicago 1944); E. A. Speiser, *The Hurrian Participation in the Civilizations of Mesopotamia, Syria, Palestina*: «Cahiers d'Histoire Mondiale» 1 (1953) 311-327; Fl. Imparati, *I Hurriti* (Florencia 1964); R. de Vaux, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible*: RB 74 (1967) 481-503.

[35] A. Parrot, J. Nougayrol, *Un document de fondation hurrite*: RA 42 (1948) 1-20. Para la fecha, cf. I. J. Gelb, *New Light on Hurrians and Subarians*, en *Studi Orientalistici in onore de G. Levi della Vida* I (Roma 1956) 278-392.

Un poco más tarde, pero todavía antes de la III dinastía de Ur, Arisen, rey de Urkish y de Nawar, dedicó en acádico un templo al dios Nergal [36]. Urkish, que seguirá siendo un gran centro religioso hurrita, está probablemente localizado en Amuda, al pie del Tauro, cerca de la frontera turca [37]. Por el momento, Urkish constituye un caso excepcional en la alta Mesopotamia; hasta fines del III milenio no hay rastro de los hurritas en Mari ni en Siria del norte. Esporádicamente aparecen nombres hurritas al este del Tigris e incluso en Babilonia; su número aumenta un poco bajo la III dinastía de Ur, pero estas entradas aisladas no son en modo alguno comparables al movimiento amorreo, que afectó por entonces a la baja Mesopotamia.

Cuando vuelve a levantarse el velo en el norte, en el siglo XVII a.C., la situación ha cambiado. En una lista de obreros que trabajaban en el palacio de Ekallatum, situado junto al Tigris, cerca de la desembocadura del Zab superior, más de la mitad de los nombres son hurritas, y no lejos de allí, en Shusharra (Tell Shemshara), al este del Tigris, la mayor parte de la población es hurrita [38]. En la alta Mesopotamia los príncipes mencionados en los archivos de Mari son, como hemos visto, en su mayoría amorreos, cuatro o cinco llevan nombres hurritas; es de lamentar que sus viviendas no puedan ser localizadas. En los textos de Chagar Bazar, algo menos de un tercio de los nombres son hurritas. Al oeste del Eufrates, en la alta Siria, reinan príncipes hurritas, en Khashshum y en Urshu, al norte de Alepo. Al final del siglo XVIII, en Alalakh, los hurritas no gobiernan, pero ocupan puestos importantes, y algunas palabras de su lengua pasan al vocabulario semita. Se hace sentir también su influencia religiosa; así, en el tratado por el que Abbael de Alepo cede Alalakh a su vasallo Yarim-Lim, se invoca a la gran diosa Khepat. Cuando, a mediados del siglo XVII, el rey hitita Hattusil I dirigió una incursión contra Khashshum, se llevó las estatuas de Teshup (el gran dios hurrita de la tempestad, al que llama el texto «el dios de Alepo») y de su compañera Khepat y un par de toros de plata, que serían Sharri y Khurri, los dos toros atributos de Teshup.

En Mari, que está situada más al sur, la influencia hurrita es menor. Tres mujeres que trabajan en el palacio llevan nombres compuestos de Khubat, que equivale probablemente a Khepat; pero pueden ser extranjeras. La biblioteca contenía algunos textos hurritas, extractos de rituales; mas ninguna divinidad hurrita recibía culto. Sin embargo, uno de los reyes del pequeño reino de Hana, que sucedió a Mari, ofreció un sacrificio a «Dagan de los hurritas», es decir, a Teshup. Al otro lado del desierto, en Catna, el inventario más antiguo del templo de Nin. E. Gal, en el siglo XV, recuerda los donativos anteriores, y el primer

36 Tableta llamada «de Samarra», Fr. Thureau-Dangin, *Tablette de Samarra:* RA 9 (1912) 1-4.
37 W. J. van Liere, *Urkiš, centre religieux hurrita:* AAS 7 (1957) 91-94.
38 J. Laessee, *The Shemshára Tablets* (Copenhague 1959); *The Second Shemshára Archive:* «Sumer» 16 (1960) 12-19.

donante lleva un nombre hurrita, Ewir-Sharri; pero esto no nos lleva más allá del siglo XVI. Al sur de Catna ya no existe ningún rastro de una presencia de los hurritas antes de esa época; éstos no han llegado todavía a Siria del sur ni a Palestina. En el mismo norte su penetración fue, en un principio, limitada. Pero se va intensificando y, a lo largo del siglo XVI a.C., los hurritas se van a convertir, con la fundación del reino del Mitanni, en una de las grandes potencias del Oriente Próximo durante casi dos siglos. De esto hablaremos en su momento.

Las actuales lagunas de nuestra información hacen que esta penetración se nos presente como realizada por saltos sucesivos. Sin duda que fue mucho más continua. En concreto, la existencia de un reino hurrita en Urkish desde antes de la III dinastía de Ur y la presencia de príncipes y de grupos hurritas en la alta Mesopotamia y en Siria del norte en el siglo XVIII a.C. manifiestan, a pesar de la falta de textos intermedios, que los hurritas ya ejercían una influencia en estas regiones a comienzos del II milenio.

IV. La arqueología del Bronce Medio

Palestina no fue tocada por estas primeras migraciones hurritas. Los amorreos, instalados aquí durante el Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio, desarrollaron, bajo un influjo fecundante que procedía de Siria meridional, una civilización próspera: la del Bronce Medio.

Los comienzos fueron, sin embargo, modestos: es el Bronce Medio I [39]. En Tell el-Farah del norte, surgieron casas dispersas al abrigo de las ruinas de la muralla del Bronce Antiguo, destruida varios siglos antes. En los espacios libres se cavaron tumbas para recibir hasta cuatro cuerpos [40]. Igualmente, en Meguido, Ras el-Ain, Tell el-Ayyul, el material de este período procede, sobre todo, de tumbas situadas dentro del futuro recinto de la ciudad. Pero Meguido poseía también construcciones y quizá también una muralla. Tell Beit Mirsim tenía ciertamente una: la ciudad estaba rodeada por una muralla sólida, a la que iban adosadas sin orden alguno las casas; en la región excavada no se ha descubierto ninguna tumba.

La cerámica es nueva. Las marmitas están todavía modeladas a mano; son cuencos de bordes rectos, cuyo labio va resaltado por una banda aplicada y por una línea de agujeros. Pero todas las demás vasijas están modeladas al torno. De ahí que también las formas cambien: contornos redondeados y bases en forma de disco o de anillo. Ciertos perfiles carenados indican la imitación de vasijas de metal. La superficie suele recibir un bello lustre rojo; las franjas pintadas son una especialidad de Meguido. Paralelos de estas formas y de este decorado se encuentran en Siria interior, especialmente en Catna; pero son más

39 Es el Bronce Medio II A de la nomenclatura todavía corriente.
40 R. de Vaux, *Les Fouilles de Tell el-Fâr'ah:* RB 69 (1962) 236-252.

numerosos y más parecidos, en la costa, en Biblos concretamente, y en Kefr Garra, cerca de Sidón. El material de Biblos está bien fechado: una parte procede de las tumbas reales contemporáneas de Ammenemes III y Ammenemes IV (1842-1790 a.C.). Estos contactos obligan a prolongar el Bronce Medio I por lo menos hasta 1800 a.C.

Estas innovaciones en la cerámica, así como en la forma de vivienda y en las costumbres funerarias, parecen sugerir la llegada de nuevos grupos. Nosotros hemos dejado en duda la identidad de los inmigrantes, al menos de los primeros, del Período Intermedio [41]. En el Bronce Medio I se puede hablar con más seguridad de los amorreos en Palestina si nos fijamos en los nombres personales de los textos egipcios de execración, cuyos dos grupos cubren más o menos este período. Estos amorreos, establecidos también en Siria, habían hecho aquí progresos más rápidos. Se puede seguir la evolución de su cerámica en los lugares del interior, en la región de Catna. Un desarrollo paralelo es perceptible en Palestina del norte, particularmente en Meguido, donde ya hemos señalado contactos con Catna en el Período Intermedio y en el Bronce Medio I. El caso de Biblos es más chocante todavía. La llegada de los amorreos no provocó aquí un eclipse de la vida urbana. Hubo tan sólo un período pobre en el que se advierten, lo mismo en la cerámica que en el armamento, ciertos contactos con la Palestina del Período Intermedio. Después la ciudad encontró de nuevo su prosperidad de antaño: bellas construcciones, murallas retocadas, nueva cerámica, rico mobiliario funerario. En Biblos este desarrollo no se debía a la llegada de una nueva población, sino al poder de asimilación y al genio creador de los amorreos. Estos dieron las mismas pruebas de su capacidad en Mesopotamia, bajo la dinastía «amorrea» de Babilonia. También Palestina se vio beneficiada con este progreso. Meguido, cuyas particularidades hemos indicado varias veces, sirvió de lazo de unión: las relaciones con Siria, y especialmente con Biblos, están aquí más claras que en ninguna otra parte, tanto en el Bronce Medio I como en el Período Intermedio. Es también el único lugar en que la cerámica manifiesta cierta continuidad entre los dos períodos. Es muy probable que esta influencia cultural fuera llevada a Palestina por grupos procedentes de Siria meridional.

Esos gérmenes produjeron sus frutos en la fase siguiente, en el Bronce Medio II [42], aproximadamente de 1800 a 1550 a.C., que fue la época más próspera de la antigua Palestina. Por todo el territorio se construyen o reconstruyen ciudades populosas, protegidas por murallas nuevas: Jasor, Taanac, Meguido, Tell el-Farah del norte, Siquén, Jericó, Jerusalén, Beth-Semés, Guézer, Tell Beit Mirsim, Tell ed-Duweir, Tell el-Ayyul, Tell el-Farah del sur. Las mansiones patricias dominan sobre las casas pobres. La riqueza de la clase rectora se

41 Cf. *supra*, 83.
42 O Bronce Medio II B y C.

pone de manifiesto en el ajuar de las tumbas familiares, que en adelante están situadas en cementerios fuera de los muros de la ciudad, utilizando a menudo cámaras funerarias de épocas precedentes. Ya no eran tumbas individuales como en el Período Intermedio; pero, a diferencia de los osarios del Calcolítico y del Bronce Antiguo, tampoco recibían nunca más de unos cuarenta cuerpos. La alfarería alcanzó por entonces una perfección que ya no fue superada: pastas finas y bien cocidas, vasijas de paredes delgadas y formas elegantes, muy poca decoración pintada, excepto al final del período, pero con superficies bien cuidadas y terminadas con una cobertura, roja al principio, crema o amarilla después, y siempre lustrada con brillantez. El hecho de que esta cerámica se halle incluso en las tumbas y habitaciones de la gente humilde nos habla del alto grado de aquella civilización, cuyo sentido estético se manifestaba hasta en los objetos de uso diario. La industria del metal hizo avances parecidos. Se había aprendido a alear el cobre y el estaño y se fabricaban armas de bronce más eficaces: puñales de hoja triangular reforzada con salientes, hachas con mango, jabalinas con cubo. Los orfebres trabajaban el oro, otros artesanos tallaban y grababan escarabajos. Estos indican un influjo egipcio, que también se hizo sentir en otros ámbitos. Se importaban del valle del Nilo vasos de alabastro y se reproducían en material del lugar [43]. Las tumbas de Jericó, excepcionalmente conservadas, nos han guardado un ajuar de madera que imita al de Egipto.

La misma civilización se extendía por toda la costa siria hasta Ras Samra, aunque con variantes regionales; Palestina tenía sus aspectos característicos. Esta cultura se desarrolló aquí sin interrupción durante el resto del Bronce Medio y se prolongó, aunque ya en declive, durante el Bronce Reciente. Esta continuidad no significa que el país estuviera en paz. Durante estos dos siglos y medio, la arqueología registra cuatro destrucciones mayores en Tell Beit Mirsim y cinco en Meguido. Esas ruinas y las murallas levantadas en todas las ciudades nos ofrecen la imagen de un país dividido en pequeños principados, a menudo en guerra; hubo también intervenciones extranjeras, de las que luego hablaremos.

La historia de estas fortificaciones [44] revela un empeño creciente por defenderse contra los medios de ataque, cada día más perfectos. Los sistemas de defensa varían según los lugares, pero hay un rasgo importante que es común a todos. Al principio del período se construyeron murallas verticales, protegidas o no con mampostería de almohadillado y con su base al descubierto. Al final del siglo XVIII (anteriormente en Meguido) o a comienzos del siglo XVII, esas murallas fueron respaldadas por un glacis de tierra o fueron sustituidas por el glacis mismo, en cuya cumbre se levantaba la muralla. En Siria hay indicios

43 I. Ben Dor, *Palestinian Alabaster Vases*: QDAP 11 (1945) 93-112.
44 P. J. Parr, *The Origin of the Rampart Fortifications of Middle Bronze Age Palestine and Syria*: ZDPV 84 (1968) 18-45.

del mismo tipo de fortificación, y su fecha no parece ser más antigua. Se ha explicado, de forma no del todo convincente, como réplica al empleo del ariete de asedio [45]. Este medio de ataque se menciona en los textos de Mari en el siglo XVIII, y un relato del asedio de Urshu por Hattusil I, a mediados del siglo XVII, habla de un ariete «al estilo hurrita» [46].

En estas murallas se abrían puertas fortificadas. Llevaban éstas dos o tres pares de pilastras con gran voladizo sobre el muro interior, las cuales constituían otras tantas tenazas que estrechaban el paso. Este tipo de puertas procede del norte y seguirá dominando en Palestina hasta la primera mitad del I milenio. Es opinión común poner en relación estas puertas con la intervención del carro en las guerras de la época: por las puertas más estrechas puede pasar un carro y por las más anchas pueden pasar dos de frente. Una opinión igualmente común (y compartida por los mismos autores, a pesar de la contradicción que implica) atribuye al desarrollo de la carrocería los grandes cercos limitados por altos terraplenes que se extienden en torno a ciertas ciudades: Cárquemis y Catna, en Siria; Jasor y Ascalón, en Palestina; con ellos se han relacionado los cercos de Tell el-Yehudiyeh y de Heliópolis, en Egipto. Serían campos fortificados para los carros, que no podían ser acuartelados dentro de las ciudades, y se ha hablado de ellos como de «campamentos hicsos». Pero las excavaciones de Jasor, y después las de Cárquemis, demostraron que estos cercos estuvieron habitados desde el mismo momento de su establecimiento: eran prolongaciones de la ciudad, cuya acrópolis estaba tan superpoblada que se hacía insuficiente, es decir, «ciudades bajas». Esta explicación vale igualmente para los otros lugares de Siria y de Palestina. En cuanto a los cercos de Tell el-Yehudiyeh y de Heliópolis, estaban relacionados con un santuario, no con una ciudad, y no tenían por tanto un papel defensivo [47]. Estas ciudades bajas no tienen relación con los hicsos ni con el empleo de la carrocería de guerra, la cual no se desarrolló en Palestina ni en Egipto hasta después de la expulsión de los hicsos, es decir, después del Bronce Medio.

Es de señalar que esta brillante civilización no alcanzó al Négueb, que había recibido, sin embargo, una ocupación bastante nutrida durante el Período Intermedio, ni a toda la mitad meridional de Transjordania, que estaba por este período más adelantada que Palestina. Si exceptuamos ciertos puntos aislados, en la región de Ammán y de Madabá, la ocupación sedentaria estuvo interrumpida, en Transjordania central y meridional, hasta el siglo XIII a.C., y por mucho más tiempo

[45] Y. Yadin, *Hyksos Fortifications and the Battering-Ram*: BASOR 137 (febr. 1955) 23-32.

[46] El texto en H. G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern*: ZA 44 (1938) 117; para la fecha, cf. O. R. Gurney, *Anatolia c. 1750-1600 B. C.*, en CAH II,6 (1961) 19.

[47] G. R. H. Wright, *Tell el-Yehudiyah and the Glacis*: ZDPV 84 (1968) 1-17.

en el Négueb. Se puede lanzar la hipótesis de un cambio de clima en estas regiones semiáridas. Se puede recurrir también, como posible explicación, a la situación geográfica y a las condiciones naturales de estas dos regiones, las cuales no favorecían el desarrollo de la vida urbana. Así como nuestras ciudades modernas están vaciando el campo, también muchos habitantes de Transjordania y del Négueb debieron de ser atraídos por las ciudades de Palestina, todas las cuales vieron crecer su población desde el principio del Bronce Medio I. Las demás volvieron a la vida nómada.

V. Palestina y Egipto bajo el Imperio Medio

Si nos detuviéramos a considerar el desarrollo armonioso de la civilización del Bronce Medio, no dudaríamos que, durante este período, el Oriente Próximo se vio sacudido por graves acontecimientos en los que también Palestina estuvo comprometida: el glorioso Imperio Medio de Egipto se derrumbó bajo la presión de los hicsos, que dominaron en Egipto durante siglo y medio; fue el Segundo Período Intermedio. Pero antes hay que ver cuál fue la situación de Palestina bajo el Imperio Medio [48].

Los primeros faraones de la XII dinastía habían restablecido y consolidado la defensa de su frontera norte; pero es muy raro que ellos o sus sucesores llevaran más lejos sus intervenciones militares. Durante la corregencia de Sesostris I con su padre Ammenemes I, el general Nesumont dirigió una campaña contra los asiáticos y destruyó sus fortalezas; pero no se nos da ningún dato geográfico preciso [49]. Para lo que sigue tan sólo podemos quedarnos con un dato explícito. Sesostris III (1878-1843 a.C.) dirigió una expedición contra Sekmén (probablemente Siquén), que estuvo, al parecer, a la cabeza de una confederación palestina y sucumbió. Pero, en el camino de vuelta, el ejército fue hostigado por los asiáticos [50]. No obstante, las relaciones entre Palestina y Egipto parecen haber sido normalmente pacíficas. Se reemprendió la explotación de las minas del Sinaí y se intensificó durante la XII dinastía, sin que fuera necesaria la intervención militar para mantener la seguridad de los tajos ni de las comunicaciones. Sinuhé, el grande de Egipto que se fue voluntariamente al destierro después de la muerte de Ammenemes I, fue bien acogido al llegar al este de Biblos, a la Becá siria. Puede hablar egipcio y se encuentra con egipcios que son residentes o están de paso como mensajeros de la corte. Cuando, llamado por Sesostris I, retorna a Egipto, va escoltado por asiáticos, a los que se saluda en la frontera y

[48] Sobre las relaciones entre Palestina y Egipto, cf. W. A. Ward, *Egypt and the East Mediterranean in the Early Second Millenium B. C.*: «Orientalia» 30 (1961) 22-45, 129-155; W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden 1962).

[49] ARE I, apartados 469-471.

[50] ANET 230.

se colma de regalos [51]. La situación era la misma en Palestina, por donde había pasado primero este refugiado político: apenas cruzó la frontera, fue reconocido por un jeque beduino que había ido a Egipto y le dio hospedaje; después subió hacia el norte, pasando de una tribu a otra, y siempre fue bien tratado. No hay alusión alguna a una presencia o una acción militar de Egipto.

Sinuhé es tan sólo un ejemplo al que hizo célebre un texto literario; de hecho, las relaciones entre Egipto y Palestina eran continuas. Hay asiáticos que vienen y residen en Egipto; cuando tenemos noticias de sus nombres, son amorreos. Varios documentos hacen mención a entradas de ganado. Llegan también materiales preciosos. Ammenemes II (1929-1895 a.C.) ofreció al templo de Montu, en Tod, cuatro cofrecitos llenos de lingotes de oro y plata, copas de plata retorcidas, trozos de lazulita cilíndricos; todo este tesoro, reunido por su valor mercantil, procedía de Siria [52]. A la inversa, objetos egipcios siguen el camino del norte. Suelen ser donativos reales. Un vaso de ungüento de obsidiana engastada de oro, con el nombre de Ammenemes III, y otros objetos de valor habían sido depositados en la tumba de Abi-shemu, rey de Biblos; una cajita de obsidiana y de oro, grabada con el nombre de Ammenemes IV, y otros productos del arte egipcio han sido hallados en la tumba de su hijo Yp-shemu-Abí. Algunas esfinges de Ammenemes III y IV, de la hija de Ammenemes II y de otra princesa de la XII dinastía proceden de Ras Samra, Beirut, Catna, Biblos. Altos oficiales del faraón dejaron huellas de su paso: en Ras Samra, un grupo representa al visir de Sesostrisankh, a su esposa y a su hija; en Meguido, una estatuilla de Tuthotep, monarca del nomo de Hermópolis bajo Ammenemes II y Sesostris III [53]. Estatuillas de personas particulares han aparecido en las excavaciones de Ras Samra, Catna, Biblos, Meguido, Guézer, Tell el-Ayyul. Un tesorero mayor y su escriba principal dejaron sus escarabajos en Tell el-Ayyul [54]; en Meguido se encontró el de un intendente contable de ganado [55]. Asas de jarros habían sido impresas con el sello de un escriba visir de Jericó [56] y con el de un mayordomo real en Siquén [57].

Sólo hemos mencionado los documentos más destacados [58]. Su interpretación está en tela de juicio. ¿Significan que todos los «asiáticos» eran «perrillos» del faraón, súbditos dóciles suyos, como dice Sinuhé, y que Egipto ejercía por entonces un dominio político sobre Siria y Palestina?

[51] ANET 18-22.
[52] F. Bisson de la Roque, G. Contenau, F. Chapouthier, *Le trésor de Tôd* (El Cairo 1953); P. Montet, *Notes et documents pour servir l'histoire des relations entre l'ancien Egypte et la Syrie*: «Kêmi» 16 (1962) 76-96.
[53] G. Loud, *Megiddo II. Seasons of 1936-39* (Chicago 1948) lam. 265.
[54] Fl. Petrie, *Ancient Gaza I* (Londres 1931) p. 7 y lam. 13.
[55] G. Loud, *Megiddo II*, lam. 149, n. 32.
[56] A. Rowe, *A Catalogue of Egyptian Scarabs*... (El Cairo 1936) 235.
[57] *Ibid.*, 234.
[58] Los escarabajos y cilindros reales de la XII dinastía los ha reunido R. Giveon, *Royal Seals of the XIIth Dynasty from Western Asia*: REg 19 (1967) 29-37.

¿O hay que hablar únicamente de relaciones diplomáticas y comerciales? El hecho es dudoso. El ganado traído a Egipto puede ser el producto de una incursión en un país hostil, de una requisa en un país sometido, o de una transacción comercial; y el intendente contable del ganado pudo ir a Meguido para saldar una deuda o para que se le hiciera entrega de un pedido. Los donativos del faraón a las ciudades de Siria podían ser la afirmación de su autoridad o un medio de ganarse amistades. Los objetos preciosos de las tumbas reales de Biblos pueden ser regalos de los faraones a príncipes amigos con los que mantienen relaciones comerciales, o simplemente el pago de las compras de madera que les hacían. Y el vaso de ungüento de la tumba de Abi-shemu pudo servir para la unción de este rey, constituido así vasallo de Egipto [59]. En efecto, los príncipes de Biblos se dan a sí mismos el título de «gobernadores», que es el que llevan en Egipto los jefes de provincias; pero, al mismo tiempo, inscriben sus nombres en cartelas, según la costumbre faraónica y como si fueran soberanos. El tesoro de Tod puede ser un botín de guerra, o el tributo de un príncipe vasallo, o el pago de una deuda; los lingotes de oro llevan la estampilla «bueno», puesta por un comprobador egipcio.

La solución ha de matizarse. Es seguro que Palestina y Siria no estaban entonces integradas, por vía de conquista o de otra forma, en un «imperio» egipcio. No obstante, los funcionarios de alto rango que tuvieron sus estatuas en Ras Samra y en Meguido y los empleados de inferior categoría que dejaron sus sellos en Meguido, Siquén, Jericó y Tell el-Ayyul, no eran visitantes ocasionales ni pueden haber sido todos refugiados políticos, como lo fuera Sinuhé. Estaban allí en calidad de representantes oficiales de los faraones, y cumplían por tanto en esos países misiones temporales o permanentes. Así, pues, Palestina y una parte de Siria habrían sido, durante la XII dinastía, países bajo protectorado egipcio. Semejante posición explicaría la actitud ambigua de los reyes de Biblos y se podría esclarecer con el ejemplo de Meguido, del que tenemos más riqueza de detalles. Se ha encontrado en Egipto la tumba del Tuthotep que dejó su estatuilla en Meguido. Mandó representar la llegada de un rebaño del Retenu, nombre que daban los egipcios a Siria y Palestina [60]; ahora bien, era en Meguido donde residía, según hemos visto, un intendente contable del ganado. No es, pues, demasiado arriesgado concluir que los faraones explotaban la llanura de Esdrelón, rica en ganadería.

Podemos también acudir a los textos de execración. Es verdad que, si bien van dirigidos contra pueblos o países «que pudieran conspirar» o «que pudieran pensar en rebelarse» contra el rey de Egipto, no siempre se refieren a pueblos o países sometidos de hecho; son expresión de la creencia en el dominio universal del faraón, hijo de Ra. También es

[59] Cf. R. de Vaux, *Le roi d'Israel, vassal de Yahvé*, en *Mélanges Eugène Tisserant* I (Roma 1964) 119-133 = *Bible et Orient* (París 1967) 287-301.
[60] P. E. Newberry, *El Bersheh* I (Londres 1894) lam. 18. La lectura «Retenu» se debe a A. M. Blackman y es probable.

verdad que esos textos están ligados a un rito que se realizaba a intervalos, como medida de precaución, y sin relación necesaria con una situación política amenazadora. Es de notar, sin embargo, que las ciudades en que los documentos arqueológicos muestran que la civilización egipcia estaba más arraigada no figuran en esos textos: no contienen nada contra Biblos (a diferencia del territorio colindante), Meguido o Jericó, por no hablar de Ras Samra ni de Catna, que caen fuera de su horizonte geográfico. El hecho de que estas ciudades no se mencionen podría deberse a que no se pone en duda su fidelidad. En todo caso, esos textos indican que la cancillería egipcia tenía un conocimiento preciso de Palestina, de sus ciudades y de sus jefes; la comparación entre los dos grupos muestra que estaba siempre al corriente de los cambios de gobierno. Este cuidado por tener una información al día revela preocupaciones de orden político. El grupo más reciente de textos, de fines del siglo XIX a.C., contiene muchos más nombres. Esto puede deberse a una red más completa de informaciones, que se extienden en este caso hasta Transjordania. Puede traslucir también la inquietud de Egipto ante una amenaza que se siente crecer, procedente de un país sobre el que, si no tenía un control efectivo, ejercía al menos su influencia.

Egipto mantuvo, sin embargo, su posición durante una parte de la XIII dinastía. También aquí es Biblos la que nos ofrece el testimonio más claro. En un cilindro, el príncipe Yakín-El se dice «servidor» del faraón Sehetepubre, hacia 1770 a.C. En un bajorrelieve, Yantín, probablemente el hijo de Yakín-El, inscribe su nombre al lado del de Neferhotep I, quien reinó hacia 1740-1730 [61]. En Guézer, una estatuilla funeraria incompleta es atribuida a la XIII dinastía [62]. Varios escarabajos encontrados en Meguido, Jericó, Tell ed-Duweir, Tell el-Ayyul llevan nombres, más o menos seguros, de algunos faraones de esta dinastía, en concreto de Neferhotep I y de Sebekhotep IV. Pero es un error pretender leer el nombre más tardío de Dudimose en una impresión de sello encontrada en Jericó [63].

VI. Los hicsos

Este Dudimose fue el último soberano independiente de la XIII dinastía, si se ha de dar fe a Manetón. Este autor constituye nuestra única fuente literaria sobre el comienzo del dominio extranjero en Egipto. Escribía quince siglos después de los acontecimientos, pero utilizaba fuentes que hoy se han perdido. Manetón dice [64] que, bajo el reinado de Tutimaios, «de improviso, un pueblo desconocido, que venía de Oriente, tuvo la audacia de invadir nuestro país y, sin dificultad ni lucha, se

[61] W. F. Albright, *An Indirect Synchronism between Egypt and Mesopotamia circ. 1730 B. C.*: BASOR 99 (oct. 1945) 9-18.

[62] R. A. S. Macalister, *The Excavations of Gezer* II (Londres 1912) 312-313.

[63] A. Rowe, *A Catalogue of Egyptian Scarabs...*, n. 113. Pero la lectura es rechazada por H. Stock, *Studien...*, 63 (cf. nota 65).

[64] El texto lo ha recogido Josefo, *C. Ap.* I, 14, p.75-82.

apoderó de él por la fuerza; prendieron a los jefes, incendiaron salvajemente las ciudades, arrasaron los templos de los dioses y trataron a los indígenas con la más brutal crueldad, degollando a unos y llevándose como esclavos a los hijos y mujeres de otros. Al final hicieron rey a uno de los suyos, llamado Salitis. Este príncipe se estableció en Menfis». Sigue una lista de otros cinco reyes, «todos ellos cada vez más ávidos de destruir hasta la raíz al pueblo egipcio. El conjunto de esta nación recibe el nombre de hicsos, es decir, reyes pastores» [65].

Manetón es quien hizo entrar el nombre de los hicsos en la historia. ¿Quiénes eran éstos? ¿Cuándo y cómo vinieron a Egipto? ¿Qué extensión y qué repercusión política y cultural tuvo su dominio? Estas preguntas todavía no han recibido una respuesta definitiva porque nos falta información. De aquel período no nos ha quedado ningún texto histórico y sólo raros monumentos. Las listas reales, conservadas por Manetón y sus copistas o por el papiro fragmentario de Turín, presentan una confusión inextricable de nombres y de reinos, repartidos en cuatro «dinastías», de la XIV a la XVII, que fueron en parte contemporáneas unas de otras y en parte contemporáneas también del final de la dinastía XIII. Los textos históricos tan sólo reaparecen con la guerra de liberación y están viciados por su hostilidad contra los señores extranjeros, que se fue agravando con el paso del tiempo. De ahí que sólo se puedan proponer las soluciones que actualmente parecen más probables.

La etimología que da Manetón del término griego *hicsos*, creado por él, es falsa. La derivó del título que llevaban los jefes de estos invasores: *ḥq3w ḫ3św.t*, «jefes de los países extranjeros». Estas palabras servían, desde hacía siglos, para designar a los jefes beduinos de Siria y Palestina. El pueblo que los seguía recibe en los textos egipcios los nombres de «asiáticos» o «habitantes de las arenas» o de «gente del Retenu», los cuales calificaban desde tiempo atrás a las poblaciones del Sinaí, de Palestina y de Siria. Entre los nombres propios de los hicsos, algunos son semitas: lo son con toda certeza, cualquiera que sea la lectura exacta del segundo elemento, Yaqub-el o Yaqub-har, Anat-el o Anat-har; y lo son probablemente también Khyán y Samuquena. Pero otros, en sus transcripciones jeroglíficas o griegas, se resisten al análisis, y los intentos de explicarlos por el hurrita o el indoeuropeo han resultado vanos. Otros, en fin, y no los menos, por ejemplo Apofis, son nombres egipcios. Los hicsos adoptaron a Set como su dios principal. Es un dios egipcio, cuyo culto, originario del alto Egipto, se había difundido por el delta. Ese dios era

[65] Sobre los hicsos, cf. T. Säve-Söderbergh, *The Hyksos Rule in Egypt*: JEA 37 (1951) 53-71; A. Alt, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht* (Berlín 1954) = *Kleine Schriften* III (1959) 72-98; H. Stock, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens* (Glückstadt ²1955); W. C. Hayes, *Egypt: From the Death of Ammenemes III to Seqenenre II*, en CAH II, 2 (1962); T. G. H. James, *Egypt: From the Expulsion of the Hyksos to Amenophis I*, en CAH II, 8 (1965); G. von Beckerath, *Untersuchungen zur politischen Geschichte der Zweiten Zwischenzeit* (Glückstadt 1965); J. van Seters, *The Hyksos. A New Investigation* (New Haven 1966); D. B. Redford, *The Hyksos Invasion in History and Tradition*: «Orientalia» 39 (1970) 1-51.

considerado como dueño del desierto y de los países extranjeros y también como una divinidad de la tormenta [66]. Los hicsos reconocieron en él a su propio dios y le acomodaron a su gusto. Cuando éstos se fueron, Set fue representado con la indumentaria y los atributos de un dios sirio; los textos y la escritura le identificarán con Baal [67]. Le reconocieron por compañera a una diosa desnuda, que podría ser Anat o Astarté. De todo esto se debe concluir, según parece, que los hicsos eran en su gran mayoría semitas.

Manetón dice que venían de Oriente; en efecto, no pudieron llegar a Egipto sino de Palestina. Pero ¿habían salido de más lejos? La arqueología nos ha demostrado que los siglos XVIII y XVII a.C. habían significado un período de prosperidad excepcional para Palestina y que en ese tiempo se consolidaron y desarrollaron los elementos preparados durante el siglo XIX. Esta evolución armoniosa no permite pensar que, a lo largo de aquel período, Palestina fuera invadida por extranjeros ni siquiera atravesada por una migración numerosa, ya que no habría llegado a Egipto sin dejar huellas de su paso. Los hicsos partieron de Palestina.

Esta conclusión se confirma con las recientes excavaciones de Tell ed-Daba, entre Khatana y Cantir, treinta kilómetros al sur de Tanis [68]. Se han descubierto en este lugar numerosas tumbas que contenían abundante ajuar (cerámica, armas, alfileres con hondón) típicamente palestino del Bronce medio II. A menos de un kilómetro de allí ya se había recogido un lote de cerámica palestina y un escarabajo del rey hicso Khyán [69]. Estos hallazgos parecen confirmar también que en la región de Khatana-Cantir, arqueológicamente muy rica [70], es donde hay que buscar el lugar de Avaris, una capital de los hicsos [71].

Cabría suponer que este movimiento fue provocado por una presión originada más lejos, en el norte, que actuó sobre Siria meridional y Palestina; en esta historia es frecuente que se haga intervenir a los hurritas

66 J. Zandee, *Seth als Sturmgott:* ZÄS 90 (1963) 144-156.

67 Cf. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlín 1952) s.v. *Seth*, sobre todo pp.703-705; S. Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960) 250-251; H. te Velde, *Seth, God of Confusion* (Leiden 1967) espec. 109-151; J. Vandier, *Le dieu Seth au Nouvel Empire:* MDAI 25 (1969) 188-197.

68 Provisionalmente, M. Bietak, *Bericht über die erste Grabungskampagne auf Tell ed-Dab'a im Ostdelta Ägyptens im Sommer 1966:* «Bustan» 9 (Viena 1968) 20-24; *Vorläufiger Bericht über die erste und zweite Kampagne der österreichischen Ausgrabungen auf Tell ed-Dab'a im Ostdelta Ägyptens* (1966, 1967): MDAI 23 (1968) 79-114; J. Leclant: «Orientalia», 37 (1968) 98-100 (1.ª y 2.ª campañas); 38 (1969) 248-251 (3.ª y 4.ª campañas); M. Bietak, *Vorläufiger Bericht über die dritt Kampagne der österreichischen Ausgrabungen auf Tell ed-Dab'a...* 1968: MDAI 25 (1970) 15-42. Las importaciones palestinas comienzan al principio del Bronce Medio (MB II A de Albrigth, MB I de K. M. Kenyon) bajo la XIII dinastía, lo cual está a favor de la hipótesis de un asentamiento, en un principio pacífico, de semitas palestinos en el delta oriental. Una estela con el nombre de una princesa hicso se supone que procede de Tell ed-Daba, W. K. Simpson, *The Hyksos Princess Tany:* ChrEg 34 (1969) 233-239.

69 Shehata Adam: ASAE 56 (1959) 220-221 y lam. XV-XVI.

70 Labib Habachi, *Khatâ'na na-Qantîr:* ASAE 52 (1952-54) 443-462.

71 *Ibid.*, 444, 558-559; J. van Seters, *The Hyksos...*, 132-134.

o incluso a los indoeuropeos. Pero, dejando a un lado a los últimos, que entrarán en escena todavía más tarde, ya hemos visto que, a fines del siglo XVII a.C., los hurritas no habían llegado todavía a Palestina: no intervinieron para nada en el movimiento de los hicsos [72].

Este había comenzado mucho más temprano. En Tanis se ha descubierto una estela [73] según la cual el cuarto centenario de la implantación del culto a Set se habría celebrado en una fecha que se suele fijar hacia 1320 a.C. El dios Set es representado en ella bajo la forma de un baal sirio, y la piedra debió de ser traída de Avaris, si es que no hay que identificar Avaris con Tanis. De ese documento se ha concluido que la inauguración del culto de Set-Baal señalaba la llegada de los hicsos, la cual habría tenido lugar cuatrocientos años antes de esa celebración, es decir, en torno a 1720 a.C. [74] Por otra parte, cuando Manetón habla de Salitis como del primer rey hicso, dice que se estableció en Menfis bajo el reinado de Tutimaios. Y este nombre griego debe de representar a uno de los dos Dudimose que figuran entre los últimos faraones de la XIII dinastía, hacia 1660 a.C. Estas dos fechas aproximadas señalan las etapas de la penetración de los hicsos.

Se instalaron primero en el delta oriental, aprovechándose del debilitamiento del poder central. Después de Neferhotep I y de su hermano Sebekhotep IV, no se hace mención de ningún faraón de la XIII dinastía en los documentos de Siria y de Palestina, ni tampoco en los escarabajos. Una vez que ocuparon el delta occidental, la región de Cois se separó y adoptó una dinastía indígena, la XIV, la cual se mantendrá hasta muy avanzado el período de los hicsos. Este establecimiento de los hicsos en el delta fue sin duda preparado y ayudado por las infiltraciones asiáticas cuya presencia se advierte desde el final de la XII dinastía. Entradas más numerosas permitieron que estos extranjeros se adueñasen del poder. Pero debemos desechar de una vez para siempre la imagen de hordas guerreras que se llevaban todo por delante con sus rápidos carros y sus arcos combinados; este armamento no era conocido todavía, al menos en las fronteras de Egipto, y también Manetón parece tener noticias de que no hubo combates. Es verosímil que algu-

72 Esta es también la conclusión de los últimos estudios sobre los hicsos; cf. J. von Beckerath, *Untersuchungen...*, 113-121; J. van Seters, *The Hyksos...*, 181-190. Cf. también R. de Vaux, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible:* RB 74 (1967) espec. 492-496; D. B. Redford, *The Hyksos Invasion...:* «Orientalia» 39 (1970) 6ss; M. Bietak, MDAI 26 (1970) 39.

73 Reproducida en P. Montet, *La Stèle de l'an 400 retrouvée:* «Kêmi» 4 (1931) lam. XI; texto de ANET 252-253.

74 Conserva la interpretación que se había hecho común de esta estela y que es también la de W. C. Hayes, en CAH II, 2, p. 18; J. Vercoutter, en *Fischer Weltgeschichte* 2, p. 351-352; A. Gardiner, *Egypt of Pharaos* (Oxford [4]1966) 165. Sin embargo, autores recientes niegan toda relación entre esos cuatrocientos años y la llegada de los hicsos: J. von Beckerath, *Untersuchungen...*, 84, 161; R. Stadelmann, *Die 400-Jahre-Stele:* ChrEg 40 (1965) 46-60; H. te Velde, *Seth, God of Confusion* (Leiden 1967) 124-127. En último lugar, D. B. Redford, *The Hyksos Invasion...;* «Orientalia» 39 (1970) 23-31.

nos de los «reyes pastores» enumerados en la XVI dinastía fueran de estos príncipes del delta, anteriores al comienzo de la XV dinastía.

Bajo esta dinastía penetraron los hicsos hasta el corazón de Egipto. Manetón cuenta en ella seis «reyes pastores», y el papiro de Turín le atribuye una duración de ciento ocho años, lo cual parece probable. Fue la gran época de los hicsos. La existencia de otra dinastía de «reyes pastores» contemporánea de la anterior, la XVI, y el número de escarabajos reales que no se pueden clasificar en ninguna de ellas, indican que los hicsos de Avaris-Menfis, más que soberanos de un Estado unificado, eran jefes de una federación. Su autoridad se extendió hasta el alto Egipto: los nombres de Khyán y de Apofis están inscritos en monumentos de Gebelein, al sur de Tebas, y los últimos faraones de la XIII dinastía, replegados al alto Egipto, fueron vasallos suyos. A pesar de ello, los hicsos conservaron Avaris como capital, lo cual, además de recordarnos su origen, demuestra que deseaban mantener el contacto con Palestina. Se suele preguntar hasta dónde se extendió su dominación en este país. Si, como nosotros hemos intentado probar, los hicsos son palestinos, no hay problemas: el régimen de pequeños Estados independientes continuó como antes, aprovechándose simplemente de la aportación cultural traída por sus hermanos que bajaron a Egipto; no hay prueba alguna de una dominación o administración de los «hicsos» al norte de Gaza. Con mucha más razón, no cabe hablar de un «imperio hicso» que se extendiera por el Oriente Próximo; el hecho de que se hayan encontrado objetos inscritos con el nombre de Khyán en Creta, Bagdad y recientemente en Boghazkoi [75], no puede en modo alguno tener ese sentido. En Egipto los hicsos se egipcianizaron. Adoptaron el protocolo faraónico, tomaron nombres egipcios, actuaron como sucesores de los faraones nacionales y utilizaron la administración que éstos habían montado. Tuvieron, por ejemplo, un tesorero mayor que llevaba los títulos egipcios de su función e incluso un nombre egipcio; tuvieron otro que, teniendo los mismos títulos, llevaba nombre semita, Hur, cuyos escarabajos han sido hallados desde Kerma, en el Sudán, hasta Gaza, en el sur de Palestina. Gracias a que mantuvieron esta máquina administrativa, pudieron realizar en Egipto cierta unidad política, para la cual no contaban con ninguna preparación en su país de origen.

Ya hemos referido lo que nos dice Manetón sobre las destrucciones y crueldades de los hicsos. Es el eco de una larga tradición; un siglo después de la expulsión de los hicsos, la reina Hatshepsut, hablando de los templos que ella había reconstruido, reparado o fundado, decía ya: «He restaurado lo que había sido destruido. He reconstruido lo que estaba en añicos desde que los asiáticos (Amu) estaban en el centro de Avaris del país del norte y desde que los extranjeros se metieron allí echando por tierra todo lo que se había hecho. Ellos gobernaban sin

75 H. Stock, *Der Hyksos Chian in Bogazkoï*: MDOG 94 (1963) 73-80.

Ra» [76]. Estos severos juicios fueron aceptados con demasiada facilidad por los historiadores. Los textos contemporáneos a la guerra de liberación no contienen nada por el estilo, sino tan sólo la acusación—evidentemente grave para el honor nacional—de que esos viles asiáticos habían sojuzgado a Egipto. Por lo que podemos pensar hoy, su dominación no fue catastrófica. La agricultura no fue abandonada, el comercio continuó e incluso se intensificó entre el delta y Palestina. La religión no sufrió cambios; es falso lo que dicen Manetón y Hatshepsut de que los hicsos sólo reconocieron al dios Set, pues introdujeron a Ra en su protocolo. La vida cultural no se vio interrumpida: de esta época datan las copias de los grandes textos literarios y científicos. Por otra parte, esta dominación reportó dos ventajas a Egipto: en primer lugar, hizo trizas el orgullo nacional, que hacía creer a los egipcios que eran un pueblo intocable, que vivían en el país de los dioses, en medio de un universo de bárbaros, con lo cual preparó el despertar de un espíritu nacional y combativo; en segundo lugar, esa dominación hizo salir a Egipto de su aislamiento y lo puso en relación con otras culturas. Arraigados en Palestina y establecidos en Egipto, los hicsos tendieron un puente entre Africa y Asia. Sin pretenderlo, prepararon las conquistas políticas y la difusión cultural del Imperio Nuevo egipcio.

El movimiento de reconstrucción nacional partió del alto Egipto. En la segunda mitad del siglo XVII reinaban en Tebas príncipes egipcios, los cuales, sin dejar de presentarse como vasallos de los hicsos, se hicieron realmente independientes. Organizaron un ejército y prepararon la reconquista. Constituyen la XVII dinastía. Un relato semilegendario cuenta que el penúltimo rey de esta dinastía, Sekenenre «el Bravo», recibió un día un mensaje ignominioso de un tal Apofis que reinaba en Avaris, a 800 km. de Tebas, en el que le conminaba a que quitase los hipopótamos del lago de Tebas porque le impedían dormir [77]. El papiro está incompleto y no sabemos cómo terminó esta historia de los hipopótamos; pero se ha encontrado la momia de Sekenenre: murió de heridas horribles en la cabeza, quizá en el primer enfrentamiento militar con los hicsos. Lo cierto es que la guerra de liberación comenzó con su hijo Camose. Sus gestas están referidas en dos estelas de Karnak, la segunda de las cuales fue hallada hace poco [78]. El poder efectivo de los hicsos ya no se extiende por entonces más allá de Cusae, a medio camino entre Menfis y Tebas; reina la paz y los grandes de Tebas pueden percibir las rentas de los dominios que poseen en el bajo Egipto. Pero Camose quiere expulsar a los asiáticos de todo el país y se apodera

76 Inscripción del Speos Artemidos: ARE II, §§ 296-303. El pasaje sobre los hicsos, en ANET 231.

77 *Papirus Sallier I*, en ANET 231.

78 P. Montet, *Le stèle du roi Kamose*: CRAI (1956) 112-120. La primera parte del texto estaba inscrita en otra estela cuyos fragmentos se habían hallado en 1935 y de la que se conocía un texto más completo por la copia de un escolar (la Tableta Carnarvon) traducida en ANET 232-233; la segunda estela, en ANET 554-555.

de una ciudad situada en territorio hicso. El pánico cunde en Avaris, desde donde Apofis (II) envía una carta al rey de Etiopía pidiéndole ayuda contra Camose; pero éste intercepta el mensaje y prosigue las operaciones. No parece, sin embargo, que éstas le llevaran muy lejos; el verdadero libertador de Egipto fue Amosis, hermano de Camose y primer faraón de la XVIII dinastía.

Por una ironía de la historia, la expulsión de los hicsos no nos es conocida más que por un oscuro oficial de la marina del Nilo, Ahmosé, quien mandó grabar su autobiografía en las paredes de su tumba [79]. Sirvió bajo Amosis y combatió varias veces frente a Avaris; al fin, la ciudad cayó: «Yo traje como botín un hombre y tres mujeres, cuatro personas en total, y Su Majestad me las dio como esclavas». Este recuerdo personal es el único testimonio que tenemos de la derrota de los hicsos en tierras de Egipto y de la caída de su capital. Los hicsos fueron perseguidos hasta Asia y se parapetaron en Sharuhen, que es probablemente Tell el-Farah del sur. Sólo después de tres años de lucha se logró expulsarlos de allí; Ahmosé ganó extonces dos mujeres esclavas y una condecoración. Egipto se había liberado del yugo extranjero. Hay que recordar, una vez más, que todos estos textos hablan siempre de los Amu, los asiáticos. Después de la toma de Sharuhen, Amosis abandonó su persecución y se volvió contra Nubia; a los invasores se los había hecho retroceder a su tierra, Palestina, que es de donde habían venido. Esto sucedía hacia el 1550 a.C.

[79] ANET 233-234.

Capítulo IV

PALESTINA BAJO LA XVIII Y LA XIX DINASTIAS EGIPCIAS

Situada entre Anatolia, Mesopotamia y Egipto y abierta por su fachada marítima a los intercambios con Occidente, Siria-Palestina fue una tierra disputada entre las potencias que luchaban por la hegemonía en el Oriente Próximo. Esta competencia, sin embargo, no existió antes de la mitad del II milenio. Hammurabi no había extendido sus dominios por el oeste más allá de los límites del reino de Mari; Egipto no tenía todavía miras imperialistas, sino que, incluso en sus mejores momentos, se había contentado con ejercer un protectorado sobre el litoral sirio y su interior; los hititas no habían franqueado la barrera del Tauro hasta la segunda mitad del siglo XVII a.C., cuando Hattusil I redujo a vasallaje al reino de Yamhad, con capital en Alepo, que era entonces el Estado más poderoso de Siria del norte [1].

Este equilibrio fue roto cuando en 1595 a.C. Mursil I, hijo de Hattusil, después de destruir Alepo, que se había sublevado, descendió el Eufrates hasta Babilonia y la saqueó; esto significó el fin de la dinastía de Hammurabi. El poder pasó a manos de los casitas, que habían bajado un siglo antes de las montañas del este, y la baja Mesopotamia vivió replegada sobre sí misma durante los cinco siglos siguientes. Los mismos hititas no sacaron tampoco beneficio alguno de su audaz incursión: al regresar a Asia Menor, Mursil fue asesinado, y durante más de un siglo los dramas palaciegos y los desastres exteriores hundieron al reino en el caos y la impotencia. Mesopotamia y Asia Menor quedaban así eliminadas de la escena siria; pero otra potencia surgió en la misma

[1] Para el marco de historia general, cf. G. Steindorff, K. C. Seele, *When Egypt Ruled the East*, 2.ª ed. revisada por K. C. Seele (Chicago 1957); F. Hornung, *Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches* (Wiesbaden 1964): nosotros seguimos generalmente esta cronología, pero cf. las críticas de M. B. Rowton, JNES 25 (1966) 240-258, respecto a la XIX dinastía); H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z.*, I: *Nordsyrien*, II: *Mittel und Südsyrien* (Berlín 1965-69); A. Gardiner, *Egypt of the Pharaos* (Oxford [4]1966) 177-280; E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter (eds.), *Die alt-orientalischen Reiche*, II: *Das Ende des 2. Jahrtausends* (Fischer Weltgeschichte 3; Francfort 1966): los hititas y los mitánnicos por H. Otten, Egipto por J. Yoyotte y J. Cerny, Siria-Palestina por A. Malamat; excelente en conjunto); W. Helck, *Geschichte des alten Ägyptens* (Handbuch der Orientalistik I, 1,3; Leiden 1968) 141-216; P. Garelli, *Le Proche Orient Asiatique des origines aux invasions des peuples de la mer* (Nouvelle Clio 2; París 1969); W. Helck, *Überlegungen zur Geschichte der 18. Dynastie*: OrAnt 8 (1969) 281-327.

Siria, donde los hurritas fundaron el reino de Mitanni. Este se enfrentó con el Egipto de la XVIII dinastía, cuyos faraones siguieron una política de conquista. Después reaparecieron los hititas en Siria, en el siglo XIV a.C., aniquilaron el poderío hurrita en el norte y se enfrentaron con los egipcios en el sur. Tras un corto período de estabilidad, cayó el telón en el siglo XIII a.C. con la invasión de los Pueblos del Mar, que contribuyeron a la ruina del imperio hitita, barrieron Siria y Palestina y no fueron detenidos hasta la misma frontera de Egipto. En la historia del antiguo Oriente iba a comenzar un nuevo acto.

En virtud de su posición geográfica, de sus escasas riquezas y de su menor importancia estratégica, Palestina no era una presa que se disputasen directamente las potencias rivales; se mantuvo siempre en la zona de influencia de Egipto. Sufrió, no obstante, las repercusiones de esas luchas; las vamos a resumir centrando en ella nuestra atención.

I. La expansión hurrita y el reino de Mitanni

En el capítulo precedente hemos descrito los comienzos de la penetración de los hurritas en Siria del norte en los primeros siglos del II milenio. Mursil había tenido que luchar con ellos en su expedición a Babilonia; pero, después de su muerte, ellos rechazaron a los hititas más allá del Tauro. De la constelación de reyes hurritas de que nos hablan por entonces los textos hititas emergió, en la segunda mitad del siglo XVI a.C., el reino de Mitanni [2]. Este nombre aparece por primera vez en el sello de un tal Shuttarna, hijo de Kirta, rey de Mitanni, que varias generaciones más tarde se usaba todavía como sello oficial: servía para legitimar la dinastía reinante. El reino se extendía por la alta Mesopotamia, la región que los hititas y los asirios llamaban Hanigalbat, y los egipcios, Naharina, es decir, el territorio incluido en el gran arco del Eufrates. Pero el poder mitánnico se extendió mucho más allá de este límite natural. Bajo los reinados de Parattarna, ya al fin del siglo XVI a.C., y de Saustatar, en la primera mitad del siglo XV, Mitanni tuvo como vasallos, por el oeste, los reinos de Yamhad (Alepo) y de Mukish (Alalakh) y, por el este, Asiria y el reino de Arrapkha, en la región de Kerkuk; es decir, dominaba desde el Mediterráneo hasta más allá del Tigris. Por el norte tenía aliados y vasallos en Asia Menor, en concreto, Kizzuwatna, la Cilicia actual. Por el sur su hegemonía llegaba, a través de sus vasallos de Alepo y Alalakh, hasta Hamat, en el Orontes medio. Hacia 1500 a.C., Mitanni era el principal poder político del Oriente Próximo. Pero es extremadamente poco lo que de

[2] Sobre la expansión hurrita y el reino de Mitanni, cf. R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim...*, los trabajos sobre los hurritas citados en la nota 34 del capítulo precedente y además M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien* (Wiesbaden 1966): con bibliografía analítica; A. Kammenhuber, *Die Arier im Vorderen Orient* (Heidelberg 1968); H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.*, III: *Historische Geographie und allgemeine Darstellung* (Berlín 1970) 156-179.

él conocemos. Sabemos que su capital se llamaba Wassugani y que estaba situada en la cuenca alta del Habur, probablemente en Fekheriyeh; pero no poseemos ningún fragmento de sus archivos, ningún monumento de sus reyes. Nuestras noticias proceden de los pueblos que estuvieron en relación o en lucha con Mitanni, concretamente de los hititas y los egipcios; el uso de esas noticias se hace más difícil por la grave incertidumbre que pesa sobre la cronología de esta época [3].

No obstante, un hecho es claro: los reyes de Mitanni no llevan nombres hurritas, sino nombres que son o pueden ser indoarios. En el siglo XIV a.C., uno de ellos, Mattiwaza, invoca a los dioses indoarios Mitra, Varuna, Indra y los dos Nasatyas, al lado de los dioses hurritas, en su tratado con el rey hitita Suppiluliuma. Se ha querido reconocer nombres propios y términos arios en los documentos de Nuzi, cerca de Kerkuk, en el siglo XV. El mismo tipo de nombres se encuentra, en esta época o más tarde, en otras regiones que estuvieron sometidas a la influencia hurrita: en Asia Menor, en Siria e incluso en Palestina. Es la primera entrada de los arios en el Próximo Oriente [4]. Nunca constituyeron, en medio de los hurritas, sino una minoría que no impuso su lengua ni su religión, aunque llegó a convertirse en la clase dirigente.

Se ha dicho con frecuencia que el instrumento de las conquistas hurritas había sido el carro de guerra, que habrían introducido los indoarios en el Oriente Próximo y que revolucionó el arte militar. Esta opinión debe ser seriamente corregida [5]. El carro era conocido desde el III milenio en Mesopotamia, y en el siglo XIX en las colonias mercantiles de los asirios en Capadocia. Hacia 1800 a.C., Anitta de Kussar, predecesor del antiguo imperio hitita, cogió al enemigo cuarenta carros de combate; en el siglo XVIII, las cartas de Mari mencionan varias veces el caballo y el carro de lujo; en el siglo XVII, bajo Hattusil I, participaron ochenta carros en el asedio de Urshu. Así, pues, el carro de guerra era

[3] Para el Egipto del Imperio Nuevo sigo la cronología de Hornung, *Untersuchungen...*, que es quince años más baja que la de Hayes en CAH. Para Siria y Asia Menor, mis fechas corresponden a la cronología «media» establecida por Smith y aceptada por CAH.

[4] Cf., sobre todo, R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim...*, 56-70, y el apéndice de P. E. Dumont sobre los nombres indoarios, *ibid.*, 149-155; H. Kronasser, *Indisches in den Nuzi-Texten*: WZKM 53 (1957) 181-192; P. Thieme, *The «Aryan» Gods of the Mitanni Treaties*: JAOS 80 (1960) 301-317; R. Hauschild, *Über die frühesten Arier im Alten Orient* (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akad. d. Wiss., *Phil.-hist. Kl.* 106,6; Leipzig 1962); M. Mayrhofer, *Zur kritischen Sichtung vorderasiatisch-arischer Personennamen*: «Indogermanische Forschungen» 70 (1965) 146-163; id., *Die Indo-Arier*, 14-15, 18-22. El último trabajo de A. Kammenhuber, *Die Arier...* (citado en la nota 2), restringe mucho el número de los nombres propios y de los términos arios que se han identificado en medios hurritas. La decisión pertenece a los especialistas en hurrita e indoario; pero esta discusión invita al historiador a no recargar, como se ha hecho, el papel de los arios en la expansión hurrita y en la historia general del Oriente Próximo.

[5] Cf. especialmente A. Kammenhuber, *Hippologia Hethitica* (Wiesbaden 1961), con referencias a los trabajos anteriores; M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier...*, 25-26 en nota; W. Nagel, *Der mesopotamische Streitwagen und seine Entwickelung im ostmediterranen Bereich* (Berlín 1966): discutible; A. Kammenhuber, *Die Arier...*, espec. 219-220; 237-238.

conocido antes del establecimiento del reino de Mitanni. No lo introdujeron los indoarios, aunque éstos pudieran haber desarrollado su empleo y perfeccionado la cría de caballos de guerra. Se ha insistido en que los términos arios contenidos en los textos de Nuzi se refieren a los caballos y en que la aristocracia mitánnica estaba compuesta por los *maryannu*. Este término designa a los «combatientes de carros» y sería una palabra aria con terminación hurrita. Pero hoy se ha puesto en tela de juicio el origen ario de las expresiones de Nuzi y de la palabra *maryannu*[6]. Queda un testimonio sólido, pero es tardío: en el siglo XIV un tal Kikkuli, que se presenta como «adiestrador de los caballos de Mitanni», redacta en obsequio a los hititas un manual detallado sobre la doma de los caballos de guerra utilizando cierto número de términos arios. Como quiera que sea, los hurritas-mitánnicos y su pequeña aristocracia aria emplearon el carro de guerra para establecer su imperio en Siria, y el carro se convirtió en el arma decisiva de las batallas a partir del siglo XV. No parece desempeñar todavía un papel de primer orden cuando los documentos egipcios lo mencionan por primera vez hacia 1500 a.C.: dos oficiales de Tutmosis I traen un carro cada uno de una batalla contra los mitánnicos[7]. Sin embargo, el botín de Tutmosis III en Meguiddo ascendía a más de 900 carros y 2.000 caballos. Amenofis II trajo de sus campañas asiáticas más de 1.000 carros, y en la batalla de Cadés, bajo Ramsés II, el hitita Muwatalli podía poner en pie de guerra 2.500 carros y tenía una fuerza de reserva de otros 1.000.

Con los carros se difundieron también las corazas con escamas de bronce, que protegían al cochero y al combatiente y servían de caparazón a los caballos. Si se exceptúan ciertas variantes fonéticas, el nombre de esta armadura es el mismo en egipcio, acádico, hitita, ugarítico y hebreo; tanto el nombre como el objeto vino de los hurritas. Era la forma de burlar una nueva arma ofensiva, el arco compuesto de láminas de asta y de diferentes maderas, el cual tenía un alcance y una fuerza muy superiores a las del arco simple; es lo que los textos egipcios llaman arco «sirio», y del que no hay testimonios en Egipto seguramente antes de la XVIII dinastía[8].

[6] A. Kammenhuber, *Die Arier*..., 211-218 (Nuzi), 220-223 (maryannu). Sobre los maryannu y el origen ario de su nombre, cf. R. T. O'Callaghan, *New Light on the Maryannu as «Charriot-Warrior»*: JKF 1 (1950-51) 309-324; A. Alt, WO 2 (1954-59) 10-15, 234-237; F. Rainey: JNES 24 (1965) 19-22.

[7] ARE III, §§ 81-85; ANET 234a. El carro de Amosis (ANET 233b) era un carro de paseo o de viaje. El problema de la introducción del caballo y del carro de guerra en Egipto acaba de ser replanteado por los descubrimientos de Tell ed-Daba (cf. nota 68 del cap. III): las tumbas de la época hicso contienen esqueletos de équidos y trozos de los aparejos. Pero no se conoce todavía la determinación de la osamenta ni se tienen pruebas de que esos asnos, onagros o caballos, fueran enganchados a carros de guerra. La osamenta es definitivamente de asnos domésticos y no de caballos: J. Boessneck: MDAI 26 (1970) 42.

[8] Un arco combinado del Metropolitan Museum procedería de una tumba de la dinastía XVII, pero lo único que se puede decir con certeza es que es anterior a Hatshepsut; cf. W. E. McLeod, *Egyptian Composite Bows in New York*: AJA 66 (1962) 15-16.

La importancia concedida a estas nuevas armas trajo consigo la promoción de una nobleza militar, la de los *maryannu*, que dieron una estructura feudal a los pequeños Estados del Oriente Próximo, fuesen o no vasallos de los mitánnicos. No fueron éstas las únicas contribuciones de los hurritas a la civilización. Se han hallado miles de tablillas cuneiformes en Yorghan Tepe, la antigua Nuzi, en la región de Kerkukh. En el siglo XVI a.C., la ciudad dependía de Mitanni y tenía una población en su mayoría hurrita. Estos documentos, escritos en un acádico bárbaro, reflejan costumbres jurídicas y sociales, especialmente en el ámbito de la familia, que difieren del derecho mesopotámico y que se difundieron al mismo tiempo que la influencia hurrita.

En efecto, los hurritas penetraron más allá de los límites del imperio mitánnico; por eso debemos seguir ahora sus avances por Siria y Palestina. Las cartas de Amarna nos han conservado una parte de la correspondencia diplomática de los príncipes de estas regiones con los faraones Amenofis III y Amenofis IV-Akhenatón, en la primera mitad del siglo XIV a.C. Muchos de estos príncipes tienen nombre cananeo, en especial los de la costa fenicia; pero serían casi tan numerosos los nombres indoarios[9]: por ejemplo, Aitakama y su padre Shutatarra, en Qadés, sobre el Orontes; Biryawaza, en Damasco; Indaruta, en Akshaf; Zurata y Shutatna, en Acre; Biridiya, en Meguido, e incluso en el sur: Shuwardatta, en Hebrón (?); Widiya, en Ascalón; Shubandu, en una ciudad del sur de Palestina. Si a éstos añadimos los nombres de otras personas, distintas de los reyes, pero limitándonos siempre a Palestina propiamente dicha, esas cartas contendrían, frente a 33 nombres claramente cananeos, 20 nombres indoarios y tres hurritas, de los cuales sólo uno es de príncipe, Abdi-Hepa, de Jerusalén. Más o menos medio siglo antes, las tablillas de Taanac[10] incluirían cinco nombres arios y cuatro hurritas frente a catorce nombres semitas, y las dos tablillas de Siquén[11], por la misma época, tendrían dos nombres indoarios y ocho semitas. Es posible que un mejor conocimiento del hurrita disminuya el número de los nombres considerados como indoarios. En todo caso, lo mismo en Siria-Palestina que en Mitanni, esos indoarios están asimilados a los hurritas. Los egipcios no se equivocaron: uno de los nombres que daban a Palestina, excepcionalmente bajo la XVIII dinastía y con más frecuencia bajo la XIX, era el de Huru[12], el país de los hurritas.

[9] R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*..., 59-63, 151-153; W. F. Albright, en CAH II, 20, p. 13; A. Kammenhuber, *Die Arier*... se mantiene escéptico acerca del carácter indoario de la mayoría de estos nombres.

[10] A. Gustavs, *Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta'annek*: ZDPV 50 (1927) 1-18; 51 (1928) 169-218; W. F. Albright, *A Prince of Taanach in the Fifteenth Century B. C.*: BASOR 94 (abril 1944) 12-27.

[11] W. A. Albright, *A Teacher to a Man of Shechem about 1400 B. C.*: BASOR 86 (abril 1942) 28-31; E. F. Campbell, Apéndice 3 a G. E. Wright, *Shechem. The Biography of a Biblical City* (Nueva York 1965) 208-213.

[12] A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (Oxford 1947) I, 180*-186*.

Esta ocupación no es, como a menudo se dice, una consecuencia del movimiento de los hicsos y de su expulsión fuera de Egipto, ya que los hurritas no tomaron parte en estas aventuras. ¿Cuándo vinieron, entonces, a Palestina? Inmediatamente antes de la época de Amarna, Tutmosis IV (1438-1402) lleva el título de «vencedor del Huru», y uno de los cuerpos de su armada se llama «Men-Heper-Rabat el Huru». Durante su reinado, algunos hurritas, hechos prisioneros de guerra en Guézer, se instalan en Tebas [13]. Bajo Amenofis II (1438-1412), en la época de las tablillas de Taanac, el botín de las campañas de Asia cuenta 36.300 hurritas entre 15.200 shasu (los beduinos que vivían como nómadas entre Egipto y Palestina) y 15.070 personas del Nuhasse (en Siria central) [14]. Este texto, como el anterior, no implica que la mayoría o la totalidad de la Palestina de entonces fuera hurrita de raza, pero sí que el país de donde procedían estos prisioneros, Palestina y Siria del sur, era considerado como el país de los hurritas. Antes todavía los anales de Tutmosis III (reinado personal de 1468 a 1436) mencionan a los príncipes del Huru entre los adversarios del faraón en Meguido, y el botín incluye un aguamanos del Huru [15]; de otra campaña se trajeron arcos del Huru [16]. Se podría entender también que esa vasija y esos arcos son de fabricación hurrita, sin alusión a ningún país. En todo caso, el empleo geográfico de Huru es muy raro por entonces: el nombre ordinario de Palestina y de una parte de Siria es Gahi o también Retenu.

Estos son los primeros ejemplos de la palabra Huru en los textos egipcios. También bajo Tutmosis III esos textos comienzan a hablar de los *maryannu*. Dos menciones revisten un interés especial para nosotros: se nos dice que en Galilea fueron hechos prisioneros algunos *maryannu* [17]; y sobre todo tenemos una lista de *maryannu* enviados a la corte de Tutmosis III por once ciudades que están todas ellas situadas en Palestina del norte, desde Taanac hasta Jasor; a ellos hay que añadir un mensajero de Ascalón, que debió de unirse a la delegación cuando ésta descendía a Egipto. Sus nombres no nos son conocidos, pero su título de *maryannu* basta para indicarnos que estas ciudades estaban entonces en poder de una aristocracia hurrita [18]. Antes de Tutmosis III no se hace jamás alusión a los hurritas ni a los *maryannu* en los textos sobre la expulsión de los hicsos o sobre la campaña de Tutmosis I (1506-1494) a Asia. Esto demuestra que los hurritas no llegaron a Palestina hasta comienzos del siglo XV a.C., justamente en el momento en que Mitanni desplegaba su poder bajo el impulso de una aristocracia indo-

13 ANET 248a.
14 ANET 247. Las cifras son por lo demás fantásticas. Cf. Jac. J. Janssen, *Eine Beuteliste von Amenophis II*: JEOL 17 (1963) 141-147.
15 ANET 235b, 237b; ARE II, §§ 420-436.
16 ARE II, § 501.
17 ARE II, § 436; ANET 237b.
18 Pap. de l'Ermitage 1116A. En último lugar, Cl. Epstein, *A New Appraisal of Some Line from a Long-Known Papyrus*: JEA 49 (1963) 49-56.

aria; esto podría explicar el predominio de nombres indoarios sobre los nombres hurritas entre los príncipes y los grandes de Palestina. Estos inmigrantes se adueñaron del poder, pero no alcanzaron nunca más que una pequeña minoría, a excepción quizá de algunas ciudades. Las observaciones antropológicas son todavía muy escasas y contradictorias. El estudio de los cráneos de Meguido llevó a la conclusión de que había llegado una población nueva, de tipo alpino, la cual hace su aparición durante el Bronce Medio y llega a predominar en el Bronce Reciente [19]. Pero este cambio no se manifiesta en Laquis durante los mismos períodos [20], ni en Jericó, donde por lo demás la serie se detiene antes del Bronce Reciente [21]. En cualquier caso, es cierto que el fondo de la población siguió siendo el mismo y que los nuevos dueños se asimilaron rápidamente a la vida del país. Impusieron, no obstante, su sistema feudal y extendieron a esta región el uso de la escritura cuneiforme y del acádico como lengua de los negocios y la diplomacia; esta costumbre ya la habían encontrado ellos vigente en la alta Mesopotamia y en Siria del norte cuando llegaron a estos países [22]. Sus cartas a los faraones las mandaban escribir a escribas indígenas, que adornaban su acádico escolar con expresiones y glosas cananeas. Los faraones tuvieron que someterse a esta norma: la colección de Amarna contiene algunas cartas en acádico dirigidas a la corte de Egipto; dos tablillas de Taanac pudieron ser enviadas por Amenofis II; una tablilla encontrada en Guézer quizá fuese expedida por Tutmosis IV [23].

II. La conquista egipcia

Egipto no pudo menos de estar interesado por estos cambios operados en una región que consideraba sometida a su influencia; pero no entró en acción mientras la situación no se convirtió en amenaza propia [24]. Amosis se había contentado con tomar Sharuhen y mantenerla como cabeza de puente en Asia. Su sucesor, Amenofis I (1527-1506), no realizó ninguna operación militar importante en Palestina. Las cosas cambiaron bajo Tutmosis I (1506-1494), quien condujo a Asia una gran ex-

19 A. Hrdlička, en P. L. O. Guy, *Megiddo Tombs* (Chicago 1938) 192-208.
20 M. Giles, en O. Tufnell, *Lachish IV. The Bronze Age* (Londres 1958) 318-322.
21 D. R. Hughes, en K. M. Kenyon, *Jericho II* (Londres 1965) 664-685.
22 R. Labat, *Le rayonnement de la langue et de l'écriture akkadiennes au deuxième millénaire avant notre ère*: «Syria» 39 (1962) 1-27.
23 A. Malamat, *Campaigns of Amenhotep II and Thutmose IV to Canaan*: «Scripta Hierosolymitana» 8 (1961) 218-231.
24 Sobre la conquista y la dominación egipcias, cf. W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr.* (Wiesbaden 1962); W. Helck, *Die ägyptische Verwaltung in den syrischen Besitzungen*: MDOG 92 (1960) 1-13; W. C. Hayes, *Egypt: Internal Affairs from Thutmosis I to the Death of Amenophis III*, en CAH II, 9 (en dos partes) (1962); D. B. Redford, *History and Chronology of the Eighteenth Dynasty of Egypt* (Toronto 1967); M. S. Drower, *Syria, c.1550-1360*, en CAH II, 10 (en dos partes) (1969-70); H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.* III, 179-194; K. M. Kenyon, *Palestine in the Time of the Eighteenth Dynasty*, en CAH, II 11 (1971).

pedición. Por desgracia, no tenemos otra información sobre ella que las biografías de dos oficiales suyos; sólo nos dicen una cosa: acompañaron al faraón hasta el Naharina y cogieron cada uno un carro de guerra [25]. El Naharina es el nombre que daban los egipcios a la región en que acababa de establecerse el reino de Mitanni; de hecho, otra inscripción de la época de Tutmosis I es la que menciona por primera vez, y como una novedad, «un país que se llama Mitanni» [26]. Tutmosis I cruzó, pues, el Eufrates; Tutmosis III encontrará todavía la estela que su abuelo había mandado erigir a orillas de este río (que tanto llamó la atención de los egipcios por correr en sentido contrario al Nilo), según dice la estela de Tutmosis I en la isla de Tombos. Parece que el faraón atravesó Palestina y Siria sin encontrar oposición, y se permitió el placer de cazar elefantes en el país de Niyi (los pantanos del Orontes cerca de Apamea) [27]. Esta audaz expedición debe situarse antes de la expansión del poder mitánnico bajo Parattarna, inmediatamente antes de ella según la cronología que nosotros seguimos. Tal expansión es la que Tutmosis I quería evitar y que, al producirse, impidió que su empresa produjera frutos duraderos. Sus inmediatos sucesores, Tutmosis II (1494-1490) y la reina Hatshepsut (1490-1468), no intervinieron en Asia; se menciona tan sólo una acción limitada de Tutmosis II contra los beduinos shasu en la frontera oriental de Egipto.

El faraón de la conquista fue Tutmosis III, el máximo soberano que jamás tuvo Egipto. Durante veintidós años fue mantenido bajo tutela por su terrible madrastra, Hatshepsut, y aislado de los asuntos públicos. Como había vivido casi siempre en los campamentos, es obvio que se hiciera un hombre de guerra y un deportista consumado. Iba a revelarse como un estratega de genio y un excelente hombre de Estado, como gran constructor y protector de las ciencias y las artes: todo cuanto se requería para ser el fundador de un imperio [28]. Una vez que la muerte de Hatshepsut le dejó en libertad, emprendió la conquista de Asia y la continuó a lo largo de diecisiete campañas, que ocuparon los primeros veinte años de su reinado personal (1468-1436). Al morir, dejó a su hijo un imperio bien organizado, que se extendía desde Sudán hasta el Eufrates.

Su primera campaña reveló toda su habilidad [29]. Durante el reinado de Hatshepsut, despreocupada por mantener las fidelidades que Egipto conservaba en Siria y Palestina, la situación se había deteriorado gravemente. Jefes indoarios y hurritas se habían instalado, según hemos visto, en estos países; Egipto había perdido el control sobre todas las regiones del interior, al norte de Gaza. A instigaciones de Mitanni, entonces en el apogeo de su poder, el príncipe de Cadés, a orillas del Orontes, se había puesto a la cabeza de una coalición formidable; un texto habla de 330 príncipes, aunque esto es una exageración. Su intención evidente era marchar contra Egipto, y Tutmosis no perdió un instante. A los dos meses de subir efectivamente al poder, en 1468, partía a la cabeza de su ejército, atravesando Gaza y siguiendo la gran ruta del norte, sin encontrar en un principio serios obstáculos. Se dijo más tarde que uno de sus oficiales se había apoderado de Jaffa, introduciendo en ésta soldados ocultos en grandes cestas [30]. Los confederados se habían congregado en Meguido, posición clave que controlaba la entrada en Palestina del norte y en Siria. Contra el parecer de sus generales, que le aconsejaban caminos más fáciles hacia el sur o el norte de Meguido, Tutmosis tomó el desfiladero del Wadi Ara, que desembocaba desde la montaña frente a la ciudad, a riesgo de que, al bajar hacia la llanura en débil columna, su ejército se viera expuesto a un ataque del enemigo. Los confederados, mal informados acerca de sus movimientos, fueron cogidos por sorpresa: amontonados más hacia el sur y con peligro de ser rodeados y quedar separados de la ciudad, cambiaron demasiado tarde su dispositivo y fueron aplastados por la primera carga de los egipcios. Pero los vencedores se entretuvieron en el saqueo y los fugitivos se encerraron en Meguido, que sólo se rindió después de siete meses de asedio. Durante el asedio o después de la rendición, algunos destacamentos sometieron Galilea y el Golán; después el ejército retornó a Egipto. El príncipe de Cadés logró escapar, pero la coalición quedaba rota; Tutmosis pudo mandar grabar en el vestíbulo del templo de Amón, en Karnak, la lista de 119 localidades de Palestina que reconocían su autoridad [31]. Según los nombres que se pueden identificar, esta lista abarca, además de la ruta estratégica de Gaza a Meguido, Palestina del norte y Transjordania del norte. No se extiende a la región montañosa o desértica de Palestina central y meridional ni a Transjordania del sur; pero estos distritos eran de escasa importancia. Así que Tutmosis III podía considerarse como señor de toda Palestina.

De las campañas siguientes, unas tuvieron como objetivo único la consolidación de la conquista y la recaudación de impuestos; otras extendieron progresivamente el poderío egipcio hasta Siria del norte. Con el fin de mantener el control del mar y asegurar sus comunicaciones, Tut-

[25] ARE II, §§ 81 y 85.

[26] H. Brunner, *Mitanni in einem ägyptischen Text vor oder um 1500*: MIO 4 (1965) 323-327.

[27] ARE II, § 125, que hay que restituir a Tutmosis I.

[28] Hace pensar en Napoleón, a quien se parece también por su pequeña estatura: según su momia, Tutmosis III sólo medía 1,65 m.

[29] Los textos egipcios esenciales los ha traducido J. A. Wilson en ANET 234-241. Para su interpretación, cf. sobre todo HH. Nelson, *The Battle of Megiddo* (Chicago 1913); S. Yeivin, *A New Egyptian Source for the History of Palestine and Syria*: JPOS 14 (1934) 194-229; R. O. Faulkner, *The Battle of Megiddo*: JEA 28 (1942) 2-15; M. Noth, *Die Annalen Thutmoses III. als Geschichtsquelle*: ZDPV 66 (1943) 156-174. Sobre esta campaña y las siguientes, M. S. Drower, en CAH II, 10, parte 1.ª (1970) 27-41.

[30] ANET 22-23; G. Lefèbvre, *Romans et contes égyptiens* (París 1949) 125-130; sobre todo, H. Goedicke, *The Capture of Joppa*: ChrEg 43 (1968) 219-233.

[31] J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia* (Leiden 1937) 29-44, 109-128; M. Noth, *Der Aufbau der Palästinaliste Thutmoses III*: ZDPV 61 (1938) 26-65.

mosis estableció guarniciones en los puertos y mandó que se abastecieran con los impuestos de las ciudades del interior [32]. La octava campaña, en 1457, fue la más gloriosa [33]. Después de apoderarse de Catna, el faraón libró una batalla al oeste de Alepo y llegó luego hasta el Eufrates, a la región de Cárquemis. Había mandado construir cerca de Biblos barcos, que fueron transportados en carros tirados por bueyes, y en ellos pudo el ejército cruzar el río. Tutmosis penetró así en el Naharina, nombre egipcio de Mitanni. Su rey, probablemente Saustatar, rehusó el combate y se dio a la fuga. Comprendiendo que no podía perseguirle tan lejos de sus bases, Tutmosis saqueó la parte de su territorio que bordea el Eufrates, levantó su estela al lado de la de su abuelo Tutmosis I y volvió a cruzar el río. En el camino de vuelta, tuvo que sofocar varias sublevaciones; pero aún le quedó tiempo, como hiciera también su abuelo, para dedicarse a la caza del elefante en el país de Niyi. Estuvo a punto de perecer allí: atacado por un macho enorme que conducía la manada, fue salvado por uno de sus oficiales, Amen-em-heb, que cortó la trompa (el texto dice «la mano») del monstruo.

Tutmosis había conseguido el fin que se había propuesto: el poder de Mitanni estaba destruido. Este país quedaba reducido a su frontera del Eufrates, había perdido sus vasallos y sus aliados del oeste; Egipto le había reemplazado como potencia dominante del Oriente Próximo. Los hititas, Asiria, Babilonia reconocieron el hecho y enviaron a Tutmosis mensajeros provistos de regalos. A la lista de las ciudades conquistadas en Palestina, inscrita en los muros del templo de Amón, Tutmosis podía añadir ahora 270 nombres de Siria del norte [34]. Todas las campañas siguientes, hasta 1448 en que terminan sus Anales, no tuvieron otro objetivo que reprimir revueltas en el interior y garantizar el avituallamiento de las guarniciones de la costa.

Pero era difícil mantener la integridad de tan grande imperio; quizá ya al final del reinado de Tutmosis III o, en todo caso, en el de su sucesor Amenofis II (1438-1412), Egipto empezó a perder terreno [35]. Desde antes de la muerte de su padre, cuando todavía actuaba como regente [36],

32 A. Alt, *Das Stützpunksystem der Pharaonen an der phönikischen Küste und im syrischen Binnenland*: ZDPV 68 (1950) 97-133 = *Kleine Schriften* III, 107-140.

33 ANET 239-241; R. O. Faulkner, *The Euphrates Campaign of Thutmosis III*: JEA 32 (1946) 39-42; A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* I, 153*-171*: «Notes on Some Campaigns of Thutmosis III and Amenophis II».

34 J. Simons, *Handbook...*, *loc. cit.* en la nota 31; en último lugar, M. Astour, *Place-Names from the Kingdom of Alalah in the North Syrian List of Thutmoses III*: JNES 22 (1963) 220-241.

35 ANET 245-248; E. Edel, *Die Stelen Amenophis' II. aus Karnak und Memphis*: ZDPV 69 (1953) 97-176; A. Alt, *Neue Berichte über Feldzüge von Pharaonen des Neuen Reiches nach Palästina*: ZDPV 70 (1954) 39-62; Y. Aharoni, *Some Geographical Remarks concerning the Campaigns of Amenhotep II*: JNES 19 (1960) 177-183; A. Malamat, *Campaigns...*, *loc. cit.* en la nota 23; W. Helck, *Unkunden del 18. Dynastie*, 1287-1316, *Übersetzung* (Berlín 1961) 28-41.

36 D. B. Redford, *The Coregency of Thutmosis III and Amenophis II*: JEA 51 (1965) 107-122; C. Aldred, *The Second Jubilee of Amenophis II*: ZÄS 94 (1967) 1-6.

Amenofis tuvo que sojuzgar una sublevación en el país de Takhshi, el Tahás de la Biblia (Gn 22,24), en el valle del Orontes, al sur de Cadés, y trajo de allí siete jefes rebeldes a los que ejecutó él mismo. En el séptimo año de su reinado, el faraón salió para Siria, que se había sublevado, y fue aclamado en Niyi, recibió el homenaje del príncipe de Cadés y reconquistó quizá el puerto de Ugarit; pero Alalakh, Alepo y la región del Eufrates quedaban definitivamente perdidas para Egipto. Al volver de regreso, en la llanura de Sarón, sus tropas capturaron a un emisario del rey del Mitanni, el cual llevaba una tablilla de arcilla atada al cuello, seguramente un mensaje destinado a algún príncipe de Palestina. Efectivamente, Mitanni sembraba intrigas hasta en esta región meridional; de ahí que, en el noveno año de su reinado, Amenofis emprendiera una expedición de castigo: primero, a esta misma llanura de Sarón, que estaba por lo demás poco habitada; después—y esto era más importante—, a la llanura de Esdrelón, centro de las posesiones egipcias en Palestina. Tomó Anaharat, al sur del Tabor; el príncipe de Gueba-Semen, al noroeste de Meguido, que se había rebelado, fue llevado al campamento de Meguido, depuesto y reemplazado por un protegido del faraón.

Estamos mal informados sobre las actividades de su hijo Tutmosis IV (1412-1402) en Asia. Parece que conservó la herencia legada por su padre [37]. Intervino en Palestina y se llevó de Guézer prisioneros «hurritas» [38]. También visitó Sidón [39]. En el furgón de su carro, hallado en su tumba, se le representa cargando asiáticos [40], y la inscripción adjunta da una lista de los vencidos: el Naharina, Babilonia (!), Tunip, los Shasu, Cadés, Takhshi... [41] Se le daba el título de «vencedor del Huru»; un texto menciona de paso una campaña victoriosa contra el Naharina [42]. Sus monumentos y ciertas inscripciones de sus oficiales mayores hablan repetidas veces de los regalos traídos por el Naharina. Es probable que no se trate de un tributo, ya que Egipto había renunciado a Siria del norte y Tutmosis IV procuraba mantener la paz con sus vecinos del Mitanni. Después de varias peticiones, que fueron rechazadas, consiguió en matrimonio una hija de Artatama, rey de Mitanni [43].

Este acercamiento entre los dos Estados había sido motivado, de parte de Mitanni, por el resurgimiento del poder hitita con Tudhalia II, el contemporáneo de Artatama; Mitanni no quería verse obligado a combatir en dos frentes. Las relaciones amistosas prosiguieron en lo sucesivo, no obstante la debilitación de los hititas bajo los sucesores de Tudhalia. Los faraones de Egipto y los reyes de Mitanni intercambiaron

37 R. Giveon, *Thutmosis IV and Asia*: JNES 28 (1969) 54-59.

38 ANET 248a.

39 EA 85, 69-73.

40 ANEP nn. 314-316.

41 W. Helck, *Urkunden... Übersetzung*, 1560, p. 150.

42 *Ibid.*, 1554, p. 147.

43 EA 29, 16-18.

cartas y regalos. El joven Amenofis III, hijo de Tutmosis IV, se casó con una hija de Tushratta, hijo de Artatama, y después, al final de su reinado, con una hija de Tushratta, hijo de Shuttarna. Por lo demás, Egipto iba perdiendo su espíritu de conquista y se recluía en sí mismo. Tutmosis IV es el último faraón de la XVIII dinastía que hizo una expedición militar a Siria o a Palestina. Amenofis III, durante su largo y brillante reinado (1402-1364), se contentó con administrar desde lejos esta parte de su imperio y cobrar los impuestos. Tal negligencia preparó los disturbios de la época Amarna.

III. Palestina bajo el dominio egipcio

Antes de que tratemos de esa historia, hay que considerar cuál fue la situación de Palestina durante el imperio egipcio [44]. Aparte de las informaciones esparcidas en los textos egipcios del Imperio Nuevo, nuestras noticias proceden de la pequeña colección de textos de Taanac, del siglo XV a.C., y sobre todo de las cartas de Amarna, del siglo XIV [45].

Fuera de los reducidos territorios que habían llegado a ser propiedad personal del faraón o de los templos (volveremos sobre ello), Egipto no administraba directamente el país conquistado. Había mantenido sobre el terreno a los jefes indígenas, aunque éstos debían prestar juramento de obediencia al soberano: después de la toma de Meguido por Tutmosis III, los príncipes vencidos juraron «no volveremos a obrar mal contra Men-Heper-Ra» y fueron instalados de nuevo en sus villas [46]; igualmente, los príncipes de Cadés y de otras dos ciudades prestaron juramento a Amenofis II [47]. Era un juramento personal, que ligaba tal príncipe a tal faraón; por eso debía ser renovado a cada cambio de monarca en Egipto o en el principado. Por lo general, el faraón respetaba el derecho hereditario de sucesión; pero era necesario que los nuevos príncipes obtuvieran su investidura, y el faraón conservaba siempre el derecho de deponerlos si estaba descontento de ellos [48]. De ahí las protestas contra

[44] E. Edel, *Weitere Briefe aus der Heiratskorrespondenz Rameses' II*, en *Geschichte und Altes Testament* (Hom.) (Tubinga 1953) 29-63, espec. 55-61 y 63; W. Helck, *Die ägyptische Verwaltung...; Die Beziehungen...*, 256-267; W. F. Albright, CAH II, 20, p. 7-11; K. A. Kitchen, *Interrelations of Egypt and Syria*, en *La Siria nel Tardo Bronzo*, ed. M. Liverani (Roma 1969) 77-95; M. S. Drower, CAH II, 10, parte 1.ª (1970) 50-65; H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.*, III, 195-203.

[45] Las cartas de Amarna publicadas después de la edición de J. A. Kudnitzon, *Die El-Amarna-Tafeln* (Leipzig 1908-15) (sigla EA) están reeditadas y coleccionadas en A. F. Rainey, *El Amarna Tablets 359-379* (Alter Orient und Altes Testament 8; Neukirchen-Vluyn 1970).

[46] ANET 237, 238a.

[47] ANET 246a.

[48] El faraón no estaba ligado a los príncipes por un tratado (como lo estaba el rey hitita a sus vasallos); los consideraba como funcionarios suyos, a los que nombraba y destituía según le placía. Sobre esta concepción política y sus consecuencias, cf. M. Liverani, *Contrasti e confluenze di concezioni politiche nell' età di el-Amarna*: RA 61 (1967) 1-18.

esta sumisión, a menudo de una bajeza degradante, que llenan las cartas de Amarna. De ahí también la repetida afirmación de que los príncipes sólo deben su poder al faraón; por ejemplo, el rey de Jerusalén dice: «No fue mi padre ni mi madre quien me estableció en este puesto; fue la mano poderosa del Rey, la que me hizo entrar en el palacio de mi padre» [49]. Según un testimonio aislado [50], esta investidura comportaba una unción de aceite, como la instalación de los oficiales mayores en Egipto.

Estos príncipes eran tratados en su país como «reyes»; pero el faraón se dirigía a ellos como a «el hombre (jefe)» de tal o cual ciudad, y su función oficial era la de *ḫazanu*, en acádico «alcalde». De hecho, conservaban una gran independencia. Gobernaban a su antojo el territorio, cuya extensión era muy variable; los más poderosos tenían sus propios vasallos. Organizaban sus pequeños ejércitos, reclutados entre los súbditos o compuestos de mercenarios, y se servían de ellos para arreglar las querellas locales o para anexionar nuevos territorios. En la época de Amarna, Labaya de Siquén logró hacerse con un reino que iba del lago de Tiberíades hasta la frontera de Gaza [51]; en el norte, Abdi-Ashirta y su hijo Aziru hicieron de Amurru un Estado que abarcaba la mayor parte de Siria central [52]. En un principio Egipto no se inquieta por ello: Labaya se proclama fiel servidor del faraón, «el polvo que éste pisa con sus pies», y se muestra dispuesto a cederle su mujer o a apuñalarse si él se lo mandara [53]; Aziru proclama igualmente su sumisión: recuerda que fue el faraón quien le instaló como *ḫazanu*, y el faraón le escribe como al «hombre de Amurru» [54].

Es verdad que las cartas de Amarna, que son nuestra fuente principal de información, datan de una época en que Egipto ya no podía ejercer un control eficaz. La situación se había agravado, pero tampoco era nueva. Egipto dejó a Siria-Palestina en el mismo estado en que la había hallado la conquista: un mosaico de principados rivales, entre los que surgía de vez en cuando uno más fuerte que dominaba a sus vecinos. Dejando a un lado Siria, Jasor era en Palestina un reino poderoso en la época de Mari, en el siglo XVIII a.C. [55] Esta misma situación será la que encuentren los israelitas cuando se instalen en Palestina: una multiplicidad de «reyes», pero con sus fuerzas concentradas. Así, los reyes

[49] EA 286, 9-13; cf. 228, 13-15. Compárese, en la oración de Salomón, 1 Re 3,7.

[50] EA 51,4-9.

[51] H. Reviv, *Regarding the History of the Territory of Shechem in the El-Amarna Period*: «Tarbiz» 33 (1963-64) 1-7 (en hebreo con resumen inglés); E. F. Campbell, *Shechem in the Amarna Archive*, en G. E. Wright, *Shechem. The Biography of a Biblical City* (Nueva York 1965) 191-207.

[52] H. Klengel, *Aziru von Amurru und seine Rolle in der Geschichte der Amarnazeit*: MIO 10 (1964) 57-83.

[53] EA 252-254.

[54] EA 161-162.

[55] A. Malamat, *Hazor, «The Head of all those Kingdoms»*: JBL 79 (1960) 12-19; *Northern Canaan and the Mari Texts*, en *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, ed. J. A. Sanders (Garden City, N. Y., 1970) 164-173.

aliados para combatir a Gabaón (Jos 10,3-5); el rey de Jasor, jefe de una coalición de todos los reyes del norte (Jos 11,1-2) y saludado con el título de «rey de Canaán» (Jue 4,2.23-4).

Egipto se daba por satisfecho con que esos reyes no conspirasen contra él y cumpliesen sus deberes de vasallos, en concreto el pago del tributo anual, la prestación de los servicios, el mantenimiento de las guarniciones y de las tropas de paso, el envío de contingentes cuando el ejército egipcio subía a hacer la guerra a Siria [56]. Si un príncipe faltaba a sus obligaciones o suscitaba sospechas, se llamaba a la corte para que se justificara. Por lo demás, el faraón conservaba garantías de su fidelidad: Tutmosis III había inaugurado la política de llevar prisioneros a los hijos de los príncipes vencidos que él destinaba a ser los sucesores y que, mientras tanto, retenía como rehenes [57].

La abundante correspondencia de Amarna demuestra que muchos asuntos eran directamente tratados entre el faraón—es decir, la administración central—y los príncipes; pero el faraón tenía sus representantes en el país. En acádico se llaman *rabiṣu*, «intendente», y rara vez *šakin mâti;* en cananeo, *sôkinu*, «prefecto»; es decir, los comisarios del faraón. El título egipcio correspondiente quizá fuera «gobernador de los países extranjeros del norte». Estos comisarios eran normalmente egipcios, aunque algunos llevan nombres semitas y deben de ser indígenas educados en Egipto. Estaban bajo la autoridad inmediata del faraón. Los príncipes deben obediencia al comisario, le dirigen sus demandas, le toman como testigo de su lealtad a Egipto; por su parte, el comisario arbitra en los conflictos entre príncipes, les envía víveres o tropas y vela por el cumplimiento de las órdenes del soberano.

En el momento en que se inicia la correspondencia de Amarna, bajo Amenofis III, las posesiones asiáticas parecen estar divididas en tres provincias: al norte, una provincia de Amurru, que tiene como capital Sumur, la Simira de la época helenística, y que es probablemente Tell Kazel al norte del río Eléutero [58]; al este y al sudeste, una provincia de Upe (Damascena), con capital en Kumidi, en la Becá, al norte del Hermón; al sur, una provincia de Canaán, cuya capital es Gaza. Después de la secesión de Amurru, las dos provincias de Upe y de Canaán se quedaron solas y siguieron separadas por lo menos hasta Ramsés II [59]. Gaza, base de arranque de las expediciones de la conquista, se había convertido espontáneamente en el centro administrativo y residencia del *rabiṣu:* nos consta que así era bajo Amenofis II [60] y bajo Amenofis IV [61].

56 Cf., ya bajo Amenofis II, las cartas de Taannak, n. 5 y 6, y después *passim* en las cartas de Amarna.

57 En sus Anales para la 6.ª campaña (ANET 239a) y en el encabezamiento de la «lista palestinense» (ANET 242a).

58 M. Dunand, N. Saliby, *A la recherche de Simyra:* AAS 7 (1957) 3-16; M. Dunand, A. Bounni, N. Saliby, *Fouilles du Tell Kazel: ibid.* 14 (1964) 3-14.

59 Cf. E. Edel, *loc. cit.* en la nota 44.

60 Taannak, n. 6, 12-14.

61 EA 289, 30-35.

Debido a su importancia, Gaza había sido anexionada como posesión personal del faraón, y Tutmosis III le había impuesto un nombre egipcio: «La-que-el-soberano-ha-empuñado». A Jaffa le cupo la misma suerte, y se construyeron en ella los graneros reales [62]. En realidad, las tierras de trigo de esta región y de la llanura de Esdrelón eran explotadas para el faraón por funcionarios egipcios que aprovechaban el trabajo de los soldados de la guarnición. Había otros territorios que correspondían por derecho al faraón. Tutmosis III se había atribuido Yanuamu y otras dos ciudades, próximas al lago de Tiberíades, que había conquistado juntamente con Meguido [63]; se las dio más tarde al santuario de Amón de Karnak [64]. Todavía bajo Ramsés III, este santuario cobraba las rentas de nueve ciudades de Huru (Palestina) y Etiopía [65]. Había, además, en Palestina templos egipcios que, naturalmente, eran propiedad del Estado o del sacerdocio [66]. Bajo Ramsés III existía en la provincia de Canaán un templo de Amón que recibía el tributo de los habitantes; debió de ser construido antes de este rey [67]. Quizá se encontrara en la misma Gaza, capital de la provincia. Existía también un templo de Ptah en Ascalón [68]. Dos templos de Betsán, descubiertos en las excavaciones y que datan de los reinados de Ramsés II y Merneptah [69], son de estilo egipcianizante, pero estaban dedicados a divinidades indígenas.

Existía igualmente una presencia militar de Egipto en Palestina. Las campañas casi anuales de Tutmosis III, y después las tres campañas de Amenofis II, atestiguan la necesidad de este control. Pero hacían falta medidas permanentes. Tutmosis III había construido una fortaleza en el Líbano con ocasión de su primera campaña [70]; cuando sus conquistas se extendieron a Siria, había organizado el avituallamiento regular de los puertos de la costa fenicia, los cuales servían de punto de apoyo a sus tropas y de lugar de embarcación de los productos del censo; estos puertos estaban defendidos con tropas. Tales disposiciones fueron mantenidas por sus sucesores, pero no se refieren directamente a Palestina. En esta región, Gaza, capital administrativa, era también el cuartel general del ejército de ocupación: las cartas de Amarna hablan de tropas que van y vuelven. En el interior, la gran base militar fue al principio Meguido, bajo Tutmosis III y Amenofis II [71]. Pero, bajo Amenofis IV,

62 EA 294, 18-23.

63 ANET 237b.

64 ARE II, §§ 557.

65 Papiro Harris, ARE IV, § 226; cf. ANET 261a.

66 A. Alt, *Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister:* ZDPV 67 (1944) 1-20 = *Kleine Schriften* I, 216-230.

67 ANET 260a-261b.

68 G. Loud, *The Megiddo Ivories* (Chicago 1939) 12-13.

69 B. Maisler, *The Chronology of the Beth-Shean Temples:* BIES 16,3-4 (1951) 14-19.

70 ANET 239b.

71 Taannak, n. 6; cf. Y. Aharoni *(loc. cit.* en la nota 35), 181-183.

la base fue trasladada a Betsán [72], donde permaneció hasta el final del dominio egipcio.

Las tropas de ocupación se componían de infantería y carros; estaban formadas en gran parte por soldados egipcios y arqueros nubios. Además de las guarniciones que hemos mencionado, existían destacamentos instalados en las ciudades, generalmente a petición de los príncipes, con el fin de defenderlos de sus vecinos o de sus propios súbditos. Estos contingentes suelen ser irrisorios: el rey de Tiro solicita una vez diez infantes, y otra, veinte; el rey de Jerusalén se queja de que el comisario haya reclamado toda la guarnición e implora que se le envíen cincuenta hombres, ya que, según él dice, la situación es crítica [73]. En tiempo normal, estos efectivos y su empleo no representaban más que una fuerza de gendarmería.

En resumen, la dominación egipcia en Palestina fue siempre incompleta. Fuera de las regiones importantes desde el punto de vista estratégico o económico, la costa entre Jaffa y Gaza, la gran ruta del norte y la llanura de Esdrelón, Egipto se contentó con una sumisión nominal y con los ingresos aleatorios de los impuestos. Cuando, después de Tutmosis IV, se interrumpieron las expediciones militares a Asia y cesaron con ello las demostraciones del poderío egipcio; cuando las ciudades quedaron abandonadas a sus pequeñas rencillas y esquilmadas por los funcionarios corrompidos de la época de Amarna, el país se hundió en el caos.

IV. Las conquistas hititas y los disturbios de la época de Amarna

Hacia 1370 a. C. subió al trono hitita un soberano que iba a desempeñar un papel decisivo en el Oriente Próximo, Suppiluliuma. En un principio tuvo que consagrar largos años a reorganizar su reino y a recuperar los territorios que habían sido perdidos bajo el desastroso reinado de su padre, Arnuwanda (?). Después se volvió hacia Siria y emprendió de nuevo la lucha contra Mitanni, donde reinaba entonces Tushratta. Es difícil seguir el desarrollo de los acontecimientos y sus fechas; mas para nuestro propósito basta recoger los hechos principales y sus resultados [74]. La primera incursión más allá del Tauro terminó en un fracaso: Tushratta rechazó el ataque y confirmó su dominio en Siria del norte.

[72] Cf. EA 289,19-20.

[73] EA 148,14; 151,15; 289,42.

[74] Sobre las conquistas hititas y los disturbios de la época de Amarna, cf. K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaons* (Liverpool 1962); E. F. Campbell, *The Chronology of the Amarna Letters* (Baltimore 1964); A. Goetze, *The Struggle for the Domination of Syria (1400-1300)*, en CAH II, 17 (1965); W. F. Albright, *The Amarna Letters from Palestine*, en CAH II, 20 (1966); J. Vandier, *Toutânkhamon, sa famille, son règne*: «Journal des Savants» (1967) 65-91; H. Otten, *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie* (Wiesbaden 1968); Ph. H. J. Houwink ten Cate, *The Records of the Early Hittite Empire, c. 1450-1380 B. C.* (Estambul 1970).

Pero Suppiluliuma volvió a la carga. Esta vez cogió a Mitanni de flanco: bajó de la región de las fuentes del Tigris y alcanzó la capital, Wassugani, que Tushratta había evacuado. Girando hacia el oeste, Suppiluliuma volvió a atravesar el Eufrates, tomó Alepo y Alalakh. Después descendió hacia el sur, sometiendo el país de Huhasse, de Niyi, Catna y Cadés y llegó a la región de Damasco: era el dueño de Siria, desde el Eufrates hasta el Líbano [75]. Pero Tushratta no había sido derrotado, Cárquemis no había sido tomada, y Mitanni conservaba partidarios entre la aristocracia hurrita y en Siria del norte. Suppiluliuma se vio así metido en una guerra de seis años, durante los cuales cayó Cárquemis y quedó establecido el dominio hitita en Siria del norte; un hijo de Suppiluliuma se estableció como rey en Cárquemis y otro en Alepo [76]. En la misma Mitanni existían ciertas intrigas dinásticas entre Tushratta y un tal Artatama [77]. Suppiluliuma decidió apoyar a éste, y cuando Tushratta murió asesinado, hizo que subiera al tron el hijo de Artatama, Mattiwaza [78], al que impuso un tratado de vasallaje. Asiria, que había estado sometida a Tushratta y había defendido la causa de su heredero, Shuttarna, se declaró entonces independiente. Tenía como rey a Asur-Uballit I (1365-1330), cuyo reinado señala la vuelta de Asiria a la escena política. Bajo sus sucesores, Adad-Nirari I (1307-1275) y Salmanasar I (1274-1245), Asiria sometería a vasallaje a Mitanni y finalmente la conquistaría [79].

En Siria-Palestina sólo quedaban los hititas y Egipto. Desde su primera gran campaña, Suppiluliuma había alcanzado los territorios reconocidos como posesiones egipcias, desde Ugarit hasta Cadés. El rey de Ugarit, después de ciertas dudas, se hizo vasallo de los hititas [80], y el rey de Cadés fue derrotado tras ofrecer una vana resistencia [81]. Egipto no reaccionó: atravesaba por entonces una gran aventura. El sucesor de Amenofis III (1402-1364) había sido su hijo, Amenofis IV (1364-1347) [82]. Este faraón emprendió una reforma religiosa radical:

[75] El texto principal, la introducción histórica al tratado entre Suppiluliuma y Mattiwaza de Mitanni (véase más abajo) está traducido en ANET 318; E. Laroche, *Fragments hittites du traité mitannien de Suppiluliuma I*, en *Ugaritica* VI (París 1969) 369-373.

[76] Texto KUB XIX, 9. Traducción inglesa en K. A. Kitchen, *Suppiluliuma...*, 3.

[77] Se trata, según creo, de una querella interna y no de una lucha entre dos Estados, el reino de Mitanni y un reino de Hurru, al que no se puede situar ni en la historia ni en los mapas; cf. M. Liverani, *Hurri e Mitanni*: OrAnt 1 (1962) 253-257. Esta opinión se acredita más de día en día.

[78] Conservo esta forma corriente, aunque probablemente habría que leer Kurtiwaza.

[79] J. M. Munn-Rankin, *Assyrian Military Power, 1300-1200 B. C.*, en CAH II, 25 (1967).

[80] M. Liverani, *Storia di Ugarit nell' età degli archivi politici* (Roma 1962) 27-56.

[81] Texto citado en la nota 75.

[82] La larga corregencia de Amenofis III y de Amenofis IV, admitida por muchos historiadores, no parece estar probada por los documentos egipcios y se concilia mal con las cartas de Amarna, cf. E. Hornung, *Untersuchungen...*, 71-78; E. F. Campbell, *The Chronology...*; cf. el estado de la cuestión en J. Vandier, *Toutânkhamon...*, 67-72;

quiso sustituir el culto de Amón y de todos los dioses de Egipto por el culto a un dios único y sin representación figurada, Atón, el disco solar. En su quinto año de reinado, rompiendo con el clero de Amón, todopoderoso en Tebas, fundó en Amarna una nueva capital: Akhetaton, «El-horizonte-del-disco-solar». Transportó a esta ciudad parte de los archivos de su padre y puso en ella los suyos propios. De ahí proceden las cartas de Amarna. Cambió su nombre de Amenofis por el de Akhenatón, «El-que-agrada-a-Atón», e hizo destruir los ídolos de Amón y borrar su nombre de todos los monumentos. Bajo el influjo de este faraón místico y de cortesanos que él había convertido a su religión, el arte y la literatura sirvieron para expresar y difundir la nueva religión. No obstante, Akhenatón no era simplemente un iluminado; tenía sus objetivos políticos: liberar el poder real de la tutela abrumadora del clero de Amón y unificar su imperio ofreciendo una forma de culto aceptable a todos los súbditos.

Fracasó en ambos campos. Al no tener más que hijas, Akhenatón asoció al final de su reinado a su yerno Semenkhkare, quien murió poco después de él (1351-1347). El trono vino a reacaer en un joven, esposo de una princesa real, Tutankhaton (1347-1338). Este se vio obligado a llegar a un arreglo con los sacerdotes, volvió con su corte a Tebas, restableció el culto de Amón y cambió su nombre por el de Tutankhamon. Murió joven todavía sin dejar hijos, y el poder pasó al visir Aye, que se casó con su viuda (1338-1334). Para la tradición egipcia, el reformador monoteísta será simplemente «el faraón hereje». Akhenatón tampoco tuvo éxito con sus súbditos; administrado por funcionarios corrompidos, Egipto cayó en la anarquía, y el imperio se derrumbó bajo los golpes de los hititas.

Al llegar Amenofis IV-Akhenatón al poder, Suppiluliuma le había enviado una carta correcta, pero fría [83]. En efecto, Egipto estaba por esas fechas asociado a su mayor enemigo, Tushratta de Mitanni. Pero las relaciones entre los dos aliados empeoraron rápidamente. Tushratta envió a Akhenatón tres cartas [84] cuyo tono era cada vez más duro; después la correspondencia se interrumpió: Mitanni no podía contar con Egipto. Los principados de Asia, sometidos a Egipto, quedaban igualmente abandonados. Burnaburiash, rey de la lejana Babilonia (hacia 1375-1347), podía con razón escribir a Akhenatón: «Canaán es tu país y sus reyes son tus servidores»; pero se quejaba de que sus negociantes en esta tierra del faraón habían sido asesinados y las caravanas capturadas por Biryawaza, príncipe de Damasco, e incluso por el comisario del faraón [85]. De hecho, el imperio egipcio estaba desintegrándose. La mayor parte de los príncipes de Siria hacían un doble juego:

D. B. Redford, *History and Chronology...*, 88-169: rechaza toda corregencia, incluso breve.

83 EA 41.
84 EA 27-29.
85 EA 7-8.

ante Egipto alardeaban de su lealtad para adquirir dinero y hombres, de los que luego se servían para defender su territorio contra sus vecinos o para agrandarlo a expensas de éstos; ante los hititas preferían resistir o someterse, según les aconsejasen las circunstancias. Niqmadu de Ugarit se había casado con una princesa egipcia; pero también él aceptó la obediencia a los hititas. Aitakama de Cadés, a quien Suppiluliuma había restablecido como rey vasallo después de la toma de la ciudad, volvió a pasar por algún tiempo al campo egipcio, en un momento en que las tropas del faraón habían dado muestras de cierta fuerza combativa y Suppiluliuma se encontraba con dificultades en el norte.

El caso más típico e importante es el del país de Amurru [86]. Abdi-Ashirta lo había convertido en el Estado más poderoso de Siria central, y parece que Amenofis III lo había reconocido ya como protector de la provincia egipcia de Amurru; no buscaba con ello sino su propio provecho. Tras la muerte violenta de Abdi-Ashirta [87], su hijo Aziru prosiguió la misma política y llegó a ser el único dueño efectivo de toda la provincia. A pesar de las vehementes y reiteradas protestas de Rib-Addí de Biblos, que se sentía directamente amenazado, el Egipto de Amenofis IV-Akhenatón aceptó esta situación. Al parecer, prefirió tener en su frontera con los hititas un territorio unificado bajo Aziru y nominalmente sumiso en vez de poseer varios principados pequeños en mutua discordia. No obstante, Aziru fue llamado a la corte; pero se excusó hábilmente, alegando que en ese momento se veía obligado a defender el país del faraón contra los hititas, cuando en realidad ya estaba contemporizando con ellos. Hubo de responder a otra intimación y se dirigió a Egipto, donde se lo retuvo largo tiempo. Mientras se justificaba de las acusaciones presentadas contra él, continuaba intrigando desde lejos en los asuntos sirios. Regresó con un certificado de fidelidad en mano; pero después de la muerte de Tutanhkamon, considerando que el predominio hitita era un hecho, firmó con Suppiluliuma un tratado de vasallaje [88]. La provincia de Amurru quedaba definitivamente perdida para Egipto.

Faltó muy poco para que todo Egipto llegara a depender del imperio hitita. Cuando Tutankhamón murió, Suppiluliuma recibió una carta sorprendente de su viuda: se quedaba sin hijo varón y deseaba casarse con un hijo de Suppiluliuma. Este, desconfiando, envió un mensajero a informarse, el cual volvió con un nuevo mensaje, más apremiante todavía: el príncipe hitita sería ciertamente el marido de la reina y sería también rey de Egipto. Suppiluliuma mandó salir a su hijo

86 H. Klengel, MIO 10 (1964) 57-83.
87 W. L. Moran, *The Death of 'Abdi-Aširta*: «Eretz-Israel» 9 (1969) 94-99.
88 Texto acádico en E. F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (Leipzig 1923) 70-79; texto hitita en H. Freydank, *Eine hethitische Fassung des Vertrags zwischen dem Hethiterkönig Šuppiluliuma und Aziru von Amurru*: MIO 7 (1959-60) 356-381.

Zannanza hacia Egipto; pero éste fue asesinado en el camino, y la reina viuda se casó por la fuerza con el viejo Aye. Para tomar venganza de la injuria y el asesinato, Suppiluliuma mandó tropas a la Becá siria, las cuales regresaron con prisioneros contagiados por la peste. Esta se extendió por Asia Menor; a consecuencia de ella murió Suppiluliuma (1336), y después su sucesor Arnuwanda II (1335). Este azote, que devastó el Oriente Próximo durante varios años más, señala un alto en el curso de la historia [89].

Palestina no se había visto comprometida en estas pruebas de fuerza entre los hititas y Egipto; pero se había desgarrado con luchas interiores. Las cartas de Amarna procedentes de esta región [90] están llenas de recriminaciones de los príncipes: todos alardean de su fidelidad ante Egipto, pero se acusan mutuamente de traición, reclaman refuerzos para defender sus territorios, se quejan de los ataques de sus vecinos, de la falta de funcionarios egipcios o de sus exacciones, de la mala conducta de las tropas de ocupación (en Jerusalén, los arqueros nubios se introdujeron en el palacio abriendo una brecha en el techo) [91]. De ese grueso legajo de quejas, sólo podemos recoger algunos hechos destacados.

Los más significativos giran en torno a Labaya, príncipe de Siquén, y a sus hijos [92]. La actividad de Labaya se sitúa al final del reinado de Amenofis III. Se había aliado con Tagu, un príncipe de la llanura situada al suroeste del Carmelo, y con el yerno de éste, Milkilu de Guézer [93]. Este Milkilu era, al menos en apariencia, uno de los más fieles y más complacientes vasallos egipcios: Amenofis III le encargó para su harén cuarenta mujeres—que fueran hermosas—a cuarenta siclos cada una [94]. Pero después Balaya y Milkilu se malquistaron: parece que Labaya estaba celoso de Milkilu porque había recibido una exención de impuestos y que Milkilu había denunciado a Labaya ante el faraón. Labaya se defendió con una libertad de expresión que es excepcional en las cartas de Amarna [95]. Pero tuvo buen cuidado en no decir que en el norte, en la llanura de Esdrelón, se había adueñado de Sunán, Gat-Rimón y otras dos ciudades más [96], y que codiciaba Meguido [97]. Probablemente por orden del faraón, este hombre peligroso fue apresado y conducido a Zurata de Acre, quien debía mandarlo por mar a Egipto; pero Zurata se vendió y soltó a Labaya mediante un rescate [98].

Labaya murió poco después; pero sus dos hijos fueron igualmente turbulentos. Uno de ellos, Mut-Baalu, príncipe de Pella, en el valle del Jordán, extendió su dominio sobre varias ciudades del Golán, llamado en el texto «el país de Garu». Estas ciudades se sublevaron, pero Mut-Baalu las redujo a obediencia con la ayuda de Ayyab (un Job), príncipe de Astarot. Este era buscado por el comisario de Canaán, Yanhamu, quien acusó a Mut-Baalu de guardar oculto a Ayyab en Pella. Mut-Baalu se defendió y cercioró al comisario de su fidelidad personal y de la de Ayyab [99].

Los dos hijos de Labaya proseguían sus actividades en el sur, donde se habían asociado con Milkilu de Guézer [100]. Las cartas que acusan al príncipe de Guézer de contemporizar con los enemigos del faraón, son obra de Abdi-Hepa, príncipe de Jerusalén. Poseemos seis de sus misivas, dirigidas a Akhenatón en los primeros años de su reinado [101]. Son realmente patéticas: él, el servidor leal, se ve presionado por todas partes por enemigos que son también enemigos del faraón: no sólo los hijos de Labaya y Milkilu, sino también Tagu, el suegro de Milkilu, y Shuwardatta de Hebrón. *Han quitado a Abdi-Hepa la ciudad de* Queilá en la región de Hebrón, Rubutu en la montaña de Jerusalén e incluso Belén en las mismas puertas de su ciudad [102]. El comisario egipcio no hizo nada; peor todavía: llamó a la guarnición que estaba en Jerusalén. Que el rey envíe rápidamente a sus arqueros para salvar a Jerusalén, la ciudad «en que el rey estableció su nombre para siempre» [103]. Si no actúa, todo el país del faraón caerá en manos de los habiru, esos agentes de disturbios, de los que en seguida hablaremos. Esta lealtad en la desgracia sería conmovedora si no tuviéramos también una carta de Shuwardatta en la que afirma que Queilá le pertenecía por decisión del rey y que Abdi-Hepa la había anexionado injustamente. Labaya, continúa Shuwardatta, ha muerto; pero Abdi-Hepa es un nuevo Labaya [104]. Resulta imposible emitir un juicio acerca de esas acusaciones mutuas y esas afirmaciones contradictorias; es probable que la cancillería egipcia encontrara las mismas dificultades que nosotros. Lo cierto es que Egipto ya no ejercía ningún control efectivo.

89 Sobre estos hechos, cf. los Anales de Suppiluliuma, redactados por su hijo, ANET 319; H. G. Güterbock, *The Deeds of Suppiluliuma*: JCS 10 (1956) fragm. 28, p. 94-97, fragm. 31, p. 107-108; la oración de Mursil II contra la peste, ANET 394-396; cf. W. Federn, *Dahamunzu*: JCS 14 (1960) 33; J. Vergote, *Toutankhamon dans les archives hittites* (Estambul 1961).

90 Algunas están traducidas en ANET 483-490.

91 EA 287,33-37; ANET 488a.

92 E. F. Campbell, *loc. cit.* en la nota 51.

93 EA 249 y 263; pero el contexto tiene lagunas.

94 Carta publicada por G. Dossin: RA 31 (1934) 125-136 = EA 369; ANET 487a.

95 EA 252-54; ANET 486.

96 EA 250; ANET 485b.

97 EA 244; ANET 485a.

98 EA 245; ANET 485.

99 EA 256; ANET 486b. Cf. el comentario de W. F. Albright, *Two Little Understood Letters from the Middle Jordan Valley*: BASOR 89 (febr. 1943) 7-15.

100 EA 287 y 289; ANET 488-89.

101 EA 285-290. La primera está muy mal conservada; las otras cinco están traducidas en ANET 487-89.

102 Si es que Bit Ninurta de EA 290 coincide realmente con Belén. Según Z. Kallai, H. Tadmor: «Eretz-Israel» 9 (1969) 138-147 (en hebreo), Bit Ninurta sería más bien Betorón, en cuyo caso el reino de Jerusalén se habría extendido hasta el pie de la montaña de Efraín.

103 EA 287,60-63; cf. la fórmula de Dt 12,11; 14,23, etc.

104 EA 280; ANET 487a.

V. Los habiru-apiru

Las cartas de Abdi-Hepa son las que dieron a conocer por primera vez a los habiru [105]; con ello han planteado problemas que, después de más de medio siglo, no están todavía esclarecidos. ¿Quiénes eran estos habiru? ¿Tienen acaso alguna relación con los hebreos?

Las demás cartas de los archivos de Amarna no mencionan jamás a los habiru; pero hablan en términos similares de gentes a las que se designa con un ideograma o un pseudoideograma: SA.GAZ. Se sospechó inmediatamente que, en estos textos, SA.GAZ se debía leer *habiru* [106]. Esta hipótesis fue confirmada por los tratados hititas de los siglos XIV y XIII a. C.: en sus invocaciones finales, los «dioses de los SA.GAZ» alternan, en el mismo lugar, con los «dioses de los habiru». Por otro lado, los textos de Ras Samra, que datan de la misma época, nos han ofrecido la equivalencia entre SA.GAZ y *'pr* en escritura alfabética, lo cual permitió asimilar a los SA.GAZ-habiru de los textos cuneiformes los apiru de los textos egipcios.

En 1954 y 1955, dos compilaciones recogieron todos los textos sobre los SA.GAZ-habiru-apiru [107]. Contienen 190 números y desde esa fecha se han publicado ya unos veinte textos nuevos [108]. Proceden de todas las regiones del Oriente Próximo y se distribuyen entre el fin del tercer milenio y el fin del segundo; una gran parte se sitúa además entre los siglos XVIII y XIII a. C. La forma auténtica del nombre es casi ciertamente *'apiru*, la cual está establecida por los textos alfabéticos de Ras Samra y por los textos egipcios. La escritura silábica cuneiforme, al no disponer de un signo para el *'ayn*, transcribió la primera sílaba por *ḫa-* y, para la segunda sílaba, utilizó un signo que tiene el doble valor *bi* y *pi*. La presencia del *'ayn* indica que el nombre es de origen semítico occidental.

Según la opinión más común, el nombre no responde a un pueblo, sino a una clase de individuos, sin referencia a su origen étnico o geográfico. Las razones principales son: 1) es difícil explicar que en la baja Mesopotamia o en la alta, en Asia Menor, en Siria-Palestina y en Egipto, existiera durante un milenio un pueblo de cuya historia nada se sabe; 2) los nombres personales que se nos dan de individuos apiru pertenecen a onomásticas diferentes: acádica, hurrita, semítica occidental, etc.; 3) finalmente, si alguna vez se indica su origen geográfico, éste varía. Pero las opiniones son divergentes, cuando se trata de calificar a esta clase y de determinar qué significa su nombre. En efecto, las actividades de los apiru son múltiples y la etimología de la palabra es discutida.

[105] Sobre los habiru-apiru, cf. J. Bottéro, *Le problème des habiru à la quatrième Rencontre Asyriologique Internationale* (París 1954); M. Greenberg, *The Hab/piru* (New Haven 1955); R. de Vaux, *Le problème des Hapiru après quinze années*: JNES 27 (1968) 221-228; W. Helck, *Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie*: VT 18 (1968) 472-480.

[106] Compárese especialmente EA 287,30-33: Abdi-Hepa acusa a los hijos de Labaya de haber entregado el país del rey a los habiru, y EA 254,31-35: Labaya responde al faraón, que le había pedido una aclaración diciendo que él no sabe nada de una posible asociación de su hijo con los SA.GAZ.

[107] J. Bottéro, *Le problème des Habiru*... (las referencias a los textos las daremos según los números de esta recopilación); M. Greenberg, *The Hab/piru*...

[108] Cf. R. de Vaux, *Le problème des Hapiru*...

Las más antiguas menciones de los SA.GAZ en Mesopotamia del sur, en la época de Acad y en la neosumeria, no son utilizables, porque el ideograma tiene en ellas, o puede tener, su sentido común de «agresor, agresión, cometer una agresión», sin relación con los apiru [109]. No obstante, se puede advertir que, en ciertos textos literarios neosumerios, SA.GAZ alude a gentes del desierto, insumisas y saqueadoras [110].

El primer ejemplo de habiru escrito fonéticamente se halla en una carta en asirio antiguo encontrada en Alishar, en Capadocia, y que data del siglo XIX a. C. Se trata de hombres libres al servicio de un príncipe que están detenidos, quizá en la misma Alishar, y que pueden recuperar la libertad pagando su rescate [111]. En Babilonia, en el siglo XVIII, algunos SA.GAZ reciben raciones alimenticias, y en un texto soldados habiru reciben túnicas [112]; unos y otros deben estar al servicio del Estado. Por la misma época, en Mari [113] lo habiru (nunca los SA.GAZ) forman bandas armadas, a veces numerosas, que perturban los distritos situados al norte y al noroeste de Mari. Unas veces actúan por iniciativa propia; otras, al servicio de un príncipe. Pero, por lo general, son hostiles al rey de Mari. Un poco más tarde, en Alalakh, un texto da como fecha el año en que el rey «hizo las paces» o «llegó a un acuerdo» con los habiru [114]; esto puede significar que hizo con ellos un contrato que los comprometía como cuerpo regular de su ejército, que es la situación definida con toda claridad en un texto del Imperio Antiguo hitita [115]. En los textos más recientes de Alalakh, en el siglo XV [116], algunos SA.GAZ de diverso origen geográfico constituyen tropas acantonadas en ciertas ciudades.

En el mismo momento, en Nuzi, al este del Tigris, la situación se presenta más compleja. En algunos textos se habla de habiru que están al servicio del palacio y que reciben raciones y vestidos para sí y cebada para sus caballos [117]. Pero la mayoría de los textos [118] se refieren a hom-

[109] Bottéro, n. 1-8; F. R. Steele, *An additional Fragment of the Lipit-Ishtar Code Tablet from Nippur*: ArOr 18,1-2 (1950) 491; A. Falkenstein, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden* (Munich 1956-57) II, n. 42,121,125; F. R. Kraus: BiOr 15 (1958) 77-78.

[110] Bottéro, n. 6 (cf. A. Falkenstein: ZA 57 (1965) 70, l. 169 y la nota de la p. 107), n. 8, y sobre todo el texto traducido por A. Falkenstein: ZA 53 (1959) 286, n. 32.

[111] Bottéro, n.5.

[112] Bottéro, n. 9-16.

[113] Bottéro, n. 18-34; J. R. Kupper, *Les nomades*..., 249-59; id., *Sutéens et Hapiru*: RA 55 (1961) 197-200.

[114] Bottéro, n. 36.

[115] Bottéro, n. 72; H. Otten, *Zwei althethitischen Belege zu den Hapiru*: ZA 52 (1957) 216-223.

[116] Bottéro, n. 38-44.

[117] Bottéro, n. 67-69; E. Cassin, *Nouveaux documents sur les Habiru*: JA 246 (1958) 226-236.

[118] Bottéro, nn. 49-66.

bres o mujeres habiru que venden su libertad, poniéndose, solos o con su familia, al servicio de algún personaje rico. En los textos hititas del Imperio Nuevo, en los siglos XIV y XIII a. C., se menciona a los dioses de los SA.GAZ o de los habiru, siempre al lado de los dioses de los lulahhu, en las invocaciones finales de los tratados establecidos entre los reyes hititas y sus vasallos de Asia Menor o también de Siria [119]. La misma asociación entre habiru y lulahhu se encuentra en fórmulas de exorcismo que enumeran ciertas clases de la sociedad [120]. Los lulahhu son un pueblo bárbaro de las montañas del este [121].

En la correspondencia de Amarna, los habiru (cartas de Jerusalén) o los SA.GAZ (cartas de las otras ciudades) aparecen frecuentemente y en todas las regiones [122] como bandas armadas hostiles al faraón y a los príncipes que pretenden serle fieles. Son asociados en especial con Aziru de Amurru y con Labaya de Siquén y sus hijos. Cabe incluso preguntarse si una carta de Shuwardatta de Hebrón no señala a Labaya como «el jefe de los SA.GAZ» [123]. Sin embargo, la descripción de los SA.GAZ-habiru como enemigos del faraón hay que interpretarla a la luz de las acusaciones mutuas que se hacen los príncipes: sus propios enemigos son los enemigos del faraón. De hecho, vemos que Biryawaza de Damasco se pone a las órdenes del faraón con sus gentes, sus carros, sus SA.GAZ y sus sutu [124]. Los habiru son simples mercenarios que se alquilan al mejor postor. Constituían, en todo caso, una fracción notable de la población de Siria-Palestina. Amenofis II habría traído de su campaña del año IX 3.600 prisioneros apiru [125]. Bajo Seti I, hacia 1300 a. C., los apiru fomentan todavía disturbios en la región de Bet-Seán [126]. A continuación, bajo Ramsés II y Ramsés IV, se alude a algunos apiru que están en Egipto empleados en el transporte de piedras y en las canteras; y bajo Ramsés III, algunos apiru están instalados en una zona de Atum en Heliópolis [127]: son extranjeros en Egipto y probablemente prisioneros de guerra.

Finalmente, en los textos acádicos de Ugarit, en los siglos XIV y XIII a. C. [128], los SA.GAZ tienen bastante mala fama, aunque están so-

[119] Bottéro, nn. 75-86.
[120] Bottéro, nn. 88, 91-92.
[121] Es el mismo pueblo que, según los distintos medios lingüísticos, se llama también Lullu, Lullubu, Lullumu... Cf., por último, H. Klengel, *Lullubum. Ein Beitrag zur Geschichte der altvorderasiatischen Gebirgsvölker:* MIO 11 (1966) 349-371.
[122] Bottéro, nn. 93-153.
[123] F. Thureau-Dangin, *Nouvelles lettres d'Amarna:* RA 19 (1922) 98-99 = EA 367; ANET 487.
[124] Bottéro, n. 132.
[125] Bottéro, n. 183; ANET 247a. Pero podría ser que esta lista de «prisioneros» representase un censo de las regiones ocupadas, pues las otras cifras son fantásticas; cf. J. J. Janssen: JEOL 17 (1963) 143.
[126] Bottéro, n. 184; ANET 255a.
[127] Bottéro, nn. 187-190.
[128] Bottéro, nn. 158-162; J. Nougayrol, *Le Palais Royal d'Ugarit* III (París 1955) 3, 105, 189, 213-214; IV (París 1956) 107-108, 161-163.

metidos al rey. Parecen inestables; no obstante, un barrio de la ciudad lleva su nombre. Un edicto del rey hitita Hattusil III asegura que no acogerá entre sus habiru a ningún emigrante o fugitivo de Ugarit, sea libre o esclavo, sino que lo remitirá al rey de Ugarit.

Es imposible sacar de estas noticias, diferentes por su fecha y por su procedencia, una imagen coherente de los habiru-apiru. Si se intenta definirlos como un grupo social, apenas si se les encuentra nada común, excepto ciertos rasgos negativos: *no* son miembros de la población local, *no* se identifican con una clase de la sociedad, *no* todos tienen la misma ocupación ni el mismo estatuto. Muchos asiriólogos los consideran como extranjeros refugiados, mientras que otros los califican de desarraigados, que tan sólo subsisten bajo la dependencia de un patrón, ya sea el Estado o una persona privada.

El sentido de los términos que los designan deberían ayudar a sacar alguna conclusión; pero ese sentido es discutido. El ideograma SA.GAZ se explica en los vocabularios cuneiformes por *ḫabbatu;* pero *ḫabbatu* puede tener dos sentidos: el más común es «bandido»; un sentido raro sería «obrero ambulante». En cuanto al nombre de *ḫabiru*, desde que los textos de Egipto y de Ras Samra han establecido que la forma auténtica era *'apîru* con una *p*, ya no se le puede referir a la raíz *'br*, «atravesar», etimología que favorecía su definición como refugiados que habían tenido que «atravesar» la frontera. Sólo se puede recurrir a una raíz *'pr*. Algunos peritos han postulado una raíz semítica occidental *'pr* con el sentido de «proveer, abastecer», que es el que tiene el término acádico *epēru* (la escritura acádica traduce unas veces el *'ayn* por *ḫ* y otras veces no lo transcribe): los apiru serían entonces «racioneros», clientes, y el nombre subrayaría su estado de dependencia [129]. Pero no hay indicio alguno de que esta raíz haya existido en el semita del oeste [130]. La única raíz de que tenemos noticias es *'pr* en el sentido de «polvo», que corresponde al acádico *eperu*. Por consiguiente, los *'apîru* serían los «polvorientos», beduinos salidos de los arenales del desierto [131], o emigantes que circulaban por las grandes rutas [132], o conductores de caravanas de asnos que seguían a sus bestias bajo una nube de polvo [133]. Por desgracia para esta última hipótesis, los apiru no aparecen nunca ni en ninguna parte en relación con el comercio de caravanas, el cual está, sin embargo, bien documentado en los períodos y en las regiones en que aparecen los apiru.

[129] W. F. Albright: JAOS 74 (1954) 225; A. Goetze, en Bottéro, 162; M. Greenberg, *The Hab/piru...*, 91.
[130] Por el contrario, sabemos que en ugarítico «ración» se dice *ḫpr*.
[131] R. de Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs Rappots avec le milieu de l'Ancien Testament* II (Gembloux 1945) 465.
[132] E. Dhorme, *Les Habirou et les Hebreux:* «Revue Historique» 211 (1954, I) 261; R. Borger: ZDPV 74 (1958) 131.
[133] W. F. Albright, en CAH II, 20, p. 17; id., *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 64-79.

Se ha propuesto [134], finalmente, ver en esos hombres a descontentos, desertores, fugitivos procedentes de las ciudades vecinas o de las tribus nómadas o de más lejos aún que se esconderían en las grandes extensiones de espesuras o matorrales que por entonces cubrían todavía una parte de Siria y Palestina: desde allí dirigirían sus asaltos estos «bandoleros». Se sugiere entonces otra etimología distinta: el acadio *eperu* «polvo» ha desarrollado un sentido de «tierra, territorio»; los apiru serían los «hombres del Territorio», nombre que sería dado a las regiones cubiertas de bosque, las cuales serían políticamente una tierra de nadie. Pero esta teoría no se aplica a las otras regiones en que había apiru y donde ellos ejercían otras actividades.

Hay una objeción fundamental contra todas estas explicaciones. Todas suponen que esos hombres fueron designados con un sobrenombre («refugiados», «clientes» o «polvorientos») que ellos no se dieron a sí mismos. Es inverosímil que el mismo nombre se les diera en regiones tan distantes y que hablaban distintas lenguas, y que ese nombre se conservara casi a lo largo de un milenio, cuando no correspondía, o no correspondía ya, a su situación o a sus actividades del momento. La lingüística indica que ese nombre les fue impuesto por una población que hablaba el semítico del oeste. Es admisible que ese nombre, una vez que se les asoció, los acompañara como nombre propio a los países de lengua no semítica, Egipto y el Asia Menor hitita. Pero es inverosímil que, ya en nuestros textos más antiguos, *'apiru* se escribiera *ḫabiru* (también se puede leer *ḫapiru)*, ya que los escribas acádicos de Alishar y de Babilonia comprenderían la palabra de una lengua hermana; tenían además el equivalente en su propia lengua: *ebēru*, si queremos derivar dicho nombre de *'br* y darle el sentido de «refugiado»; *epēru y eperu*, si lo referimos a *'pr* con el sentido de «cliente», «polvoriento» o «bandolero».

Las dificultades desaparecen si apiru no es la designación de una clase de la sociedad, sino el nombre de un pueblo, ya que en ese caso no es necesario buscarle un sentido ni una etimología. Esta fue la primera opinión que se emitió después del descubrimiento de las cartas de Amarna; pero estaba viciada por un paralelismo precipitado con los hebreos de la Biblia, y hoy apenas nadie la sigue. Sin embargo, quizá haya sido abandonada con demasiada facilidad [135]. Hay, en efecto, ciertos documentos que sugieren y otros que parecen imponer un valor étnico para la palabra habiru. Los tratados hititas hablan de los «dioses habiru»; no se comprende muy bien qué podrían significar los dioses de una clase de la sociedad o de una mezcolanza de refugiados o desarraigados. Estos textos mencionan siempre a los dioses de los habiru al lado de los dioses de los lulahhu; ahora bien, ya hemos dicho

[134] M. B. Rowton, *The Topological Factor in the Hapiru Problem*, en *Studies in Honor of B. Langsberger* (Chicago 1965) 375-387.

[135] Para lo que sigue, cf. R. de Vaux: RB 63 (1956) 261-267, y *Le Problème des Hapiru...*; A. Pohl, *Einige Gedanken zur Habiru-Frage*: WZKM 54 (1958) 157-160.

que los lulahhu eran un pueblo. Un poco después de 1500 a.C., Idrimi, huyendo del país de Alepo, pasa junto a los suteos y llega después junto a los SA.GAZ, donde reside durante siete años [136]; en circunstancias análogas, Sinuhé había residido otrora con un clan del Retenu. Los SA.GAZ son introducidos en el texto exactamente con las mismas palabras que los suteos, y éstos son un pueblo nómada del desierto sirio. En las cartas de Amarna son mencionados juntamente con los SA.GAZ-habiru; hemos visto que Biryawaza de Damasco proclamaba su fidelidad al faraón con sus SA.GAZ y sus suteos; a la inversa, otro príncipe pide que se le libere de los SA.GAZ y de los suteos [137]. En los textos de Mari, los suteos no son nunca asociados directamente con los habiru, pero sí descritos en términos análogos, y un texto nombra a un clan de suteos, el de Almatu, del cual forma parte un SA.GAZ en una lista babilonia [138]. En el botín de Amenofis II, los apiru aparecen junto a tres nombres de pueblos: los shasu, las gentes del Huru y las del Nuhasse. Este texto descarta la identificación, que en otro tiempo se había propuesto, de los habiru-apiru con los shasu; pero unos y otros tienen rasgos comunes [139]. Se ha intentado también relacionar a los shasu con los «hebreos» de la Biblia [140]. En todo caso, el nombre «shasu» es un término étnico como lo es «tayaru», los aliados de los *apîru* en la estela de Seti I en Betsán.

Nos falta responder a las objeciones hechas contra la interpretación de habiru-apiru como nombre étnico. La omnipresencia de los habiru en el Oriente Próximo no constituye una objeción contra el sentido étnico de su nombre: también los suteos se encuentran desde el Eufrates medio hasta Filistea, y en el primer milenio penetrarán en Babilonia y al este del Tigris. Los amorreos antes que ellos y los arameos después tuvieron un área de extensión no menos vasta. La variedad de los nombres propios se explica si los habiru adoptaron en parte la onomástica de las regiones donde se instalaban. Las designaciones geográficas que se hacen cuando son mencionados pueden significar por lo mismo que cuando hablamos de los bretones de París, de los griegos de Esmirna o de los chinos de San Francisco. Cuando las menciones de los habiru son explícitas, son grupos armados o tropas mercenarias; cuando se trata de individuos particulares, como en Nuzi, tienen una condición social particular. Se puede suponer que una designación étnica se convirtió en una denominación. Tendríamos un ejemplo en los suizos, que, durante la Edad Media y más tarde, estuvieron al servicio de todas las cortes de Europa: hubo regimientos suizos en Fran-

[136] Bottéro, n. 37; pero sin el contexto.

[137] Bottéro, n. 152.

[138] Cf. J. R. Kupper, *Sutéens et Hapiru*: RA 55 (1961) 197-200, aunque el autor saca conclusiones distintas de las nuestras.

[139] W. Helck, *Die Bedrohung...*, citado en la nota 105.

[140] R. Giveon, *The Shosu of Egyptian Sources and the Exodus*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers* I (Jerusalén 1967) 193-196; *Les bédouins Shosu des documents egyptiens* (Leiden 1971) espec. 267-271.

cia hasta 1830, y en el Vaticano hay todavía una guardia suiza; pero «suizo» significaba también «conserje» en el francés del siglo XVII y hoy día tiene la acepción de empleado de una iglesia. Finalmente, cabe preguntar si los habiru-apiru no serían originariamente uno de los elementos étnicos que vagaban en los límites del desierto en la primera mitad del II milenio y cuyo nombre se transcribiría de distintas formas según las regiones.

Es claro que todos estos argumentos no son decisivos contra la opinión común, que considera el nombre como una designación de clase, aunque no llegue a explicarlo. Pero al menos obligan a dejar abierto el problema. El segundo problema, el de las posibles relaciones entre los habiru-apiru y los hebreos, será abordado cuando estudiemos los orígenes de Israel.

VI. La vuelta del control egipcio bajo la XIX dinastía

Si Egipto [141] no perdió completamente sus posesiones asiáticas durante la época de Amarna, se lo debía más que nada a la energía de un oficial del ejército, el general Horemheb, que había comenzado su carrera en tiempos de Akhenatón. Durante el reinado de Tutankhamon había llegado a ser el hombre fuerte del régimen; en la tumba que entonces mandó hacer en Saqqara aparece trayendo el tributo de los asiáticos y recibiendo del faraón la recompensa de sus victorias [142]. Probablemente, la realidad histórica que se esconde bajo esos cuadros es limitada, y las expediciones militares de Horemheb no pasaron del sur de Palestina; pero demuestran al menos que Egipto no permanecía del todo inactivo. Cuando, a la muerte de Aye, asumió el poder como faraón (1334-1306), su principal preocupación fue restablecer el orden en Egipto: el famoso Edicto de Horemheb [143], que reprime los abusos y reforma los tribunales, revela hasta qué punto de corrupción había caído la administración.

Horemheb dejó el poder a su visir, que fue el primer faraón de la XIX dinastía bajo el nombre de Ramsés I. Reinó tan sólo dos años. A su hijo y sucesor, Seti I (1304-1290), fue a quien correspondió afirmar de nuevo la presencia efectiva de Egipto en Siria. Una demostración de fuerza era tanto más necesaria, cuanto que, paralelamente al enderezamiento de Egipto, también los hititas, al salir del terrible azote de la peste, habían restablecido su dominio en Siria bajo Nursil II. En medio de las dos potencias enemigas, el reino de Amurru se

141 Sobre la recuperación del control por parte de Egipto, cf. R. O. Faulkner, *Egypt: From the Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Ramses III*, en CAH II, 23 (1966).

142 ARE III, §§ 1-21; ANET 250-251.

143 Las mejores traducciones son: K. Pflüger, *The Edict of King Haremhab*: JNES 5 (1946) 260-268; W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, 2140-2162 *(Übersetzung)* (1961) 416-423.

había mantenido fiel vasallo de los hititas. Estamos informados acerca de las campañas de Seti I por listas geográficas, por una serie de relieves y de inscripciones que adornan los muros del templo de Amón en Karnak [144] y por las estelas que él hizo levantar en diferentes puntos adonde llegaron sus ejércitos. Ya en el primer año de gobierno salió al frente de tres divisiones por la ruta militar del norte, jalonada de pozos fortificados. Después de derrotar a los beduinos shasu (desde la salida de Egipto hasta el pie de los muros de la «ciudad de Canaán», probablemente Gaza, capital de la provincia de ese nombre), atravesó Palestina, sin hallar notable resistencia, hasta la llanura de Esdrelón. En el valle del Jordán habían brotado ciertos disturbios, de los que nos informa una gran estela de Seti encontrada en Betsán [145]. La guarnición egipcia de esta ciudad y una ciudad fiel a Egipto, Rejob, algunos kilómetros al sur, se veían amenazadas por una coalición de los príncipes de Hamat (quizá Tell el-Hammeh, unos doce kilómetros al sur de Betsán) y de Pella, al otro lado del Jordán. Seti envió la división de Amón contra Hamat y la división de Ra para proteger a Betsán; la revuelta fue aplastada en un día. Una segunda estela de Betsán [146], cuya fecha ha desaparecido, se refiere probablemente a otra campaña: se envió otro destacamento para hacer entrar en razón a los apiru de la montaña de Yarmuta, quizá Kokab el-Hawa, al sur de Betsán. A la ida o a la vuelta de su primera campaña, Seti sometió Pella y levantó una estela en Tell esh-Shihab, en el Haurán [147]. Mientras se llevaba a cabo la operación de Betsán, la tercera división, la de Set, se había dirigido contra Yenoam, probablemente al suroeste del lago de Tiberíades; la toma de esta ciudad está representada en los relieves de Karnak. En la costa, Acre y Tiro cayeron también en manos de los egipcios; recientemente se ha descubierto una estela de Seti en Tiro [148]. El faraón recibió la sumisión de los príncipes del Líbano y regresó triunfalmente a Egipto.

Es obvio que Seti siguiera el mismo plan que el faraón de la conquista, Tutmosis III, y que quisiera ante todo que Palestina retornase a la obediencia; pero sus objetivos eran más ambiciosos. En una segunda campaña, de la que estamos peor informados, ocupó Simira y la región marítima de Amurru, y tomó Cadés, a orillas del Orontes; se ha encontrado aquí una estela con su nombre [149]. Seti había penetrado así en los territorios bajo protectorado hitita; la última campaña le enfrentó con un ejército del Gran Rey. El encuentro se realizó en algún lugar al norte de Cadés y resultó favorable a Egipto. A pesar de todo,

144 ARE III, §§ 80-156; extractos en ANET 254-255.

145 ANET 253.

146 ANET 255a; cf. W. F. Albright, *The Smaller Beth-Shan Stele of Sethos I*: BASOR 125 (feb. 1952) 24-32; A. Alt: ZDPV 70 (1954) 62-75.

147 G. A. Smith: PEFQS (1901) 347-349.

148 Inédito. Cf. J. Leclant: «Orientalia» 30 (1961) 394.

149 M. Pézard, *Qadesh. Mission archéologique à Tell Nebi Mend* (París 1931) 19-21, lam. 28.

Seti tuvo la perspicacia de no insistir demasiado en su ventaja, y parece que llegó a un tratado de paz con Muwatalli, sucesor de Mursil II [150].

Pero era difícil que las cosas quedaran así. Como resultado del éxito militar de Seti, Benteshina de Amurru se sintió obligado a romper su tratado de vasallaje con los hititas y a aliarse con Egipto; esta defección de Amurru fue la causa de otra guerra entre los egipcios y los hititas [151]. Los dos adversarios se prepararon para ella. Muwatalli comenzó a movilizar tropas. En Egipto, Ramsés II (1290-1224) había sucedido a su padre, Seti. La duración de su reinado y el empeño que puso en que sus escribas, sus artistas y sus arquitectos lo magnificaran, le han concedido en la memoria de los pueblos un puesto más elevado del que ocupó en la historia. Los asuntos de Siria ocuparon la mitad de su reinado de sesenta y siete años y aprovecharon muy poco a Egipto. Una estela grabada en la desembocadura del Nahr el-Kelb, al norte de Beirut, señala su presencia en Fenicia en el cuarto año de su reinado. No sabemos cuál fue la extensión de esta primera campaña; es probable que respondiera a los preparativos de Muwatalli y que quisiera preparar una base de arranque para la guerra que parecía inevitable. La campaña del quinto año fue decisiva y culminó en la batalla de Cadés (1286). La conocemos mejor que ninguna otra batalla de la Antigüedad, ya que, además de la relación oficial de la victoria, Ramsés II mandó componer una narración literaria de sus hazañas y cubrió con representaciones del combate los muros de sus templos de Egipto y de Nubia. Muwatalli había reclutado contingentes en todo su imperio y los había reunido en Cadés; Ramsés había subido de Egipto al frente de cuatro divisiones. Cada ejército contaba con unos 20.000 hombres de infantería y caballería en la misma proporción. Los detalles del combate entre estas dos fuerzas equivalentes no hacen al caso [152]; nos limitaremos a lo esencial. Engañado por falsos informes que le aseguraban que los hititas se habían retirado hacia Alepo, Ramsés dejó que sus cuatro divisiones se extendieran por las orillas del Orontes y se retrasasen en el paso del vado de Shabtuna (Riblá?). La primera división, la de Amón, que mandaba el rey, ya casi había pasado de Cadés cuando la caballería hitita, emboscada al este de la ciudad, cargó sobre la división de Ra, que venía detrás, y la desbarató; acto seguido, se lanzó sobre las tropas de Ramsés, en las que los fugitivos y los perseguidores sembraron el pánico. El faraón y su guardia se salvaron gracias a que llegó un cuerpo especial que había sido destacado para mantener la seguridad en la costa siria y que se presentó en el momento crítico. Muwatalli lanzó en vano

150 A este acuerdo se hace alusión en el tratado entre Ramsés II y Hattusil III: ARE III, § 377; ANET 200a.

151 Es lo que se dice en la introducción histórica al tratado posterior entre Tudhalia II y Shaushgamuwa de Amurru. El texto esencial lo traduce A. Goetze: OLZ 32 (1929) col. 834-35; cf. W. Helck, *Die Beziehungen...*, 204.

152 Amplia bibliografía en CAH II, 17 (1965) 62; el último trabajo importante es el de R. O. Faulkner, *The Battle of Kadesh:* MDAI 16 (1958) 93-111.

su reserva de carros a la refriega; los egipcios rompieron la línea de ataque y se unieron a la división de Ptah, que desembocaba entonces. La fortuna cambió de campo: los hititas fueron rechazados hacia el río. Inexplicablemente, Muwatalli no había puesto en juego su infantería, y la división egipcia de Sutekh, muy alejada todavía, no había podido entrar en lid. Las fuerzas se mantenían iguales, y el combate se reanudó al día siguiente; pero, según los documentos egipcios, Muwatalli pidió rápidamente un armisticio; probablemente Ramsés se sintió dichoso al aceptarlo.

Esta batalla, celebrada por orden del faraón como una gran victoria, señaló de hecho un retroceso de Egipto. Cadés, perdida de nuevo después de que fuera tomada por Seti, no había sido recuperada, y Amurru pasó a obediencia hitita. La frontera entre los dos Estados fue llevada hasta donde había sido fijada por el mayor avance hitita, en tiempos de Suppiluliuma, un siglo antes. Las siguientes campañas de Ramsés no trajeron ningún cambio esencial. Por lo demás, es difícil apreciar su extensión y sus resultados a causa del laconismo de los documentos y de la incertidumbre de las localizaciones [153]. Esto es válido tanto para la campaña del año VIII, que avanzó hasta Amurru, como para la del año X, de la que sólo tenemos noticia por una estela casi ilegible del Nahr el-Kelb; y vale también para la interpretación de las listas de ciudades «conquistadas» y de los relieves de Karnak y de Luqsor, que representan la conquista de ciudades asiáticas. Los egipcios comprendieron, por fin, que debían renunciar definitivamente a Siria del norte, y los hititas anhelaban la paz en la frontera sur para afrontar con más holgura la presión creciente de Asur por el este. Después de dieciséis años de escaramuzas, el año XXI de Ramsés (1269) se firmó un tratado de alianza [154] entre el faraón y Hattusil III, que, después de un interregno, había sucedido a su hermano Muwatalli. Este tratado, que consagraba el *statu quo*, fundó una paz entre los dos Estados, que ya no volvió a ser perturbada hasta el fin del imperio hitita. Las relaciones se hicieron rápidamente amistosas: en el año XXXIV, Ramsés se casó con la hija mayor de Hattusil, y muy pronto entró otra princesa hitita en el harén del faraón.

También la situación de Palestina bajo el reinado de Ramsés II está ilustrada por varios documentos. Volvieron a producirse levantamientos, al menos locales. Algunas ciudades mencionadas a propósito de la campaña del año VIII, Merón, Salén y la montaña de Bet-Anat han de situarse quizás en Galilea [155]. En una fecha indeterminada, Ramsés tuvo que reprimir una revuelta en Ascalón [156]. Una estela del año XVIII, en Betsán, en honor de Ramsés, no contiene ninguna

153 Compárese M. Noth, *Ramsés II. in Syrien:* ZDPV 64 (1941) 39-74 y W. Helck, *Die Beziehungen...*, 219-222.

154 Versión egipcia en ANET 199-201; versión hitita, *ibid.*, 201-203.

155 ANET 256b.

156 *Ibid.*

información histórica; es solamente testigo de que permanecía la guarnición egipcia en esta localidad [157]. La ciudadela de Jaffa, al menos su puerta, fue reconstruida bajo Ramsés II [158]. Una estela que se ha conservado en Sheik Saad, la antigua Carnain, en Basán, recuerda quizá una acción militar en esta región [159]. Varios textos hablan de operaciones contra los beduinos de Seír; a Seír se le enumera también en una lista de los vencidos de Ramsés [160], juntamente con otras tres tribus shasu que probablemente hay que localizar en el Négueb o en la Arabá. A ello hay que añadir una campaña más importante en Moab, durante la cual se tomó Dibón [161]. Parece que, después de la paz de 1269, los hititas se mantuvieron fieles a sus compromisos y se guardaron de provocar disturbios en las posesiones egipcias. Las dos provincias de Damascena y de Canaán subsistieron con su administración propia.

VII. Influencia siria en Egipto

Las relaciones que mantuvo Egipto con sus provincias asiáticas tuvieron repercusiones en el campo religioso [162]. Ya hemos dicho que en Palestina se habían construido templos a los dioses egipcios [163]. Estaban destinados a los ocupantes, pero también los indígenas los frecuentaban: una cantora del templo de Ptah en Ascalón llevaba nombre palestino [164]. Por su parte, los egipcios consagraban templos a divinidades semitas: la guarnición de Betsán poseía templos de Mikal, el baal de Betsán, y de Astarté, su compañera; en el mismo lugar, dos egipcios y una egipcia dedicaron estelas a Mikal de Betsán, a Anat, «señora de los cielos y amante de todos los dioses», y a Astarté [165]. La estela de Sheik Saad representa a Ramsés II haciendo una oblación a una divinidad semita [166]. Todo esto pone de manifiesto que los egipcios reco-

157 J. Cerny, *Stele of Ramses II from Beisan*: «Eretz-Israel» 5 (1958) 75*-82*.

158 Excavaciones recientes, cf. RB 64 (1957) 243; 67 (1960) 376-377; J. Kaplan, *Jaffa's History Revealed by the Spade*, en *Archaeological Discoveries in the Holy Land* (Nueva York 1967) 113-118.

159 Llamada en el país «piedra de Job»; A. Erman, *Der Hiobstein*: ZDPV 15 (1892) 205-211; en último lugar, R. Giveon, *Two Egyptian Documents Concerning Bashan from the Time of Ramses II*: RSO 40 (1965) 197-200.

160 Lista de Amara-Oeste, todavía inédita; cf. H. W. Fairman: JEA 25 (1939) 141 y lam. XIV, 4; W. Helck, *Die Beziehungen*..., 223 y n. 50. Esta lista de vencidos es copia de una lista de Amenofis III encontrada en Soleb (Sudán), y su fuente quizá se remonte a Tutmosis III; cf. R. Giveon, *Toponymen ouestasiatiques à Soleb*: VT 14 (1964) 239-255.

161 Nuevos textos de Luqsor, L. A. Kitchen, *Some New Light on the Asiatic Wars of Ramses II*: JEA 50 (1964) 47-70.

162 Sobre la influencia siria en Egipto, cf. P. Montet, *Les reliques de l'art syrien dans l'Egypte du Moyen Empire* (París 1937); W. Helck, *Die Beziehungen*..., 359-465, 482-514; *Zum Auftreten fremder Götter in Ägypten*: OrAnt 5 (1966) 1-14; R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten* (Leiden 1967).

163 Cf. *supra*, p.113.

164 W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore ²1946) 127.

165 A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan* (Filadelfia 1930) lam. 33, 48, 50; ANET n. 487.

166 Cf. la nota 159.

nocían a los dioses de los países conquistados y los asimilaban a figuras de su panteón.

Estos dioses cananeos penetraron en Egipto, donde fueron introducidos por los mismos egipcios o por prisioneros de guerra o mercaderes [167]. Los trasvases se iniciaron al día siguiente de terminar la conquista, y los faraones o su séquito fueron los promotores. Cuando Amenofis II era todavía príncipe heredero, ya se decía que Résef y Astarté «se gozaban» de él y más tarde se le llamaba «amado de Résef», «valiente como Résef». Tutmosis IV era «un valiente caballero como Astarté», a la que, a partir de su reinado, se representa como una diosa guerrera a caballo [168]. A Tutankhamon se le llama «amado de Horón», como se había hecho con Amenofis II y se hará con Ramsés II; Horón es un dios cananeo, del que casi hay más indicios en Egipto que en su país de origen. El movimiento se intensificó bajo la dinastía XIX. Anat y Baal penetraron entonces en la corte egipcia. Seti I puso a uno de sus atelajes el nombre de «Anat está contenta»; él mismo era «temible como Baal». Ramsés II fue quien sintió más atracción por los dioses de Canaán: llamó a una de sus hijas «Bint Anat», «hija de Anat»; a su espada, «Anat es victoriosa»; a un perro de caza, «Anat en su fuerza». Quiso que le representaran sentado a la derecha de Anat, la cual le decía: «yo soy tu madre»; él había «mamado la leche» de la diosa; Anat tenía un templo en Pi-Ramsés. En la batalla de Cadés, Ramsés era «como Baal en persona». Estas comparaciones se multiplicarán bajo Ramsés III: el faraón es «como Baal en el momento del poder», «poderoso como Baal sobre los países extranjeros»; «su grito de guerra es como el de Baal en el cielo», su nombre es «como el de Baal», etc. Pero también Anat y Astarté son los «broqueles» de Ramsés III, y «sus soldados son como Résefs».

Fuera de la corte faraónica, el centro más concurrido y más duradero de los cultos cananeos fue Menfis, donde arribaban los negociantes de Siria. Estos habían establecido el culto de Baal Sapón, patrono de los navegantes, y el de Astarté, que era para ellos la diosa del amor, y no de la guerra como en la corte del faraón. Bajo Amenofis IV-Akhenatón había en Menfis un profeta de Baal y de Astarté que llevaba un nombre semítico. Más tarde el cargo de profeta del templo de Baal se transmitirá durante varias generaciones a una familia menfita; y más tarde todavía Herodoto conocerá los santuarios de Proteo (un genio marino) y de Afrodita (extranjera) en el barrio de los tirios de Menfis. Un papiro de la época de Ramsés II menciona a Baalat, a Cadés y a Baal Sapón entre las divinidades veneradas en Menfis. Esta diosa Cadés, una forma de

167 Sobre lo que sigue, con carácter general, cf.: ANET 249-250; J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion* (Londres 1952) 124-129; S. Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960) 248-255; W. Helck, *Zum Auftreten*...; R. Stadelmann, *Syrischpalästinensische Gottheiten*...

168 J. Leclant, *Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes*: «Syria» 37 (1960) 1-67.

Astarté, no había sido adoptada por los faraones, pero gozaba de la simpatía del pueblo. Se la representaba desnuda, de pie encima de un león y con serpientes o flores de loto, o ambas cosas, en la mano [169]. Después del Imperio Nuevo, los dioses cananeos desaparecieron del culto oficial, pero siguieron siendo venerados en las colonias fenicias de Egipto y por la gente sencilla, que añadía a las fórmulas mágicas los nombres de esos dioses de cadencias extrañas.

Con los dioses habían venido sus leyendas. El influjo de los mitos cananeos se manifiesta en ciertos escritos del Imperio Nuevo. Así, por ejemplo, Anat y Astarté intervienen como hijas de Ra en el proceso entre Horus y Set; la sangre que ha manado de una herida de Ra es recogida por Anat y sirve contra los demonios malhechores; Anat pide a Ra que cure a Set, envenenado después de haberla violado [170]. El documento más extenso, por desgracia muy mal conservado, es el mito de Yam, el dios del mar, que se casa con Astarté [171]. Es evidente que todos estos textos están inspirados en poemas cananeos, similares a los que nos han restituido las excavaciones de Ras Samra.

Este cuadro de las relaciones entre Egipto y Palestina es todavía incompleto; habría que añadirle la multitud de objetos sirios que se importaron por entonces al valle del Nilo [172]. No debemos, tampoco olvidar que Siria fue en buena parte el intermediario por donde llegaban entonces a Egipto los productos de Creta y de Chipre y después de la Grecia micénica [173]. Así, pues, la conquista de Palestina y Siria abrió Egipto a la influencia extranjera y contribuyó a dar a la civilización del Imperio Nuevo un aspecto cosmopolita.

[169] ANEP, nn. 470-474.

[170] Los textos son, por orden, Pap. Chester Beatty I, III, 4-5, ed. Gardiner (Londres 1932); Pap. mágico de Leiden, ed. A. Massart, *The Leiden Magical Papyrus* (Leiden 1954); cf. E. Drioton: BiOr 12 (1955) 164; Pap. Chester Beatty VIII, vers. 4-6, ed. A. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Ser.* (Londres 1935) I, 61-63.

[171] G. Lefèbvre, *Romans et contes égyptiens* (París 1949) 106-113; ANET 17-18; cf. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel:* BZAW 78 (1959) 78-91.

[172] P. Montet, *Les reliques de l'art syrien...;* sobre el comercio marítimo entre Siria y Egipto, cf. R. de Vaux, *La Phénice et les Peuples de la Mer:* MUSJ 45 (1969) = *Mélanges offerts à M. Dunand* I, 481-498, espec. 492; W. Helck, *Ein Indiz früher Handelsfahrten syrischer Kaufleute:* «Ugarit-Forschungen» 2 (1970) 35-37.

[173] F. H. Stubbings, *Mycenaean Pottery...* (citado en la nota siguiente), 56-58, 90-101; J. Vercoutter, *L'Égypte et le monde égéen préhellénique* (El Cairo 1956); R. S. Merrillees, *The Chypriote Bronze Age Pottery found in Egypt* (Lund 1968).

VIII. La arqueología de Palestina en el Bronce Reciente

En realidad, este cosmopolitismo es un carácter general de la época. Aparece concretamente en la arqueología palestina del Bronce Reciente, que abarca el período estudiado en este capítulo [174]. Resulta cómodo hacer comenzar el Bronce Reciente con la expulsión de los hicsos de Egipto, hacia 1550 a. C.; sin embargo, este hecho no tuvo resonancias inmediatas en la civilización de Palestina. Las tradiciones arquitectónicas y artesanas del Bronce Medio se mantienen sin ruptura, aunque con una progresiva decadencia de las técnicas y del sentido artístico. La novedad está en las aportaciones extranjeras, principalmente de Chipre; su cerámica, hasta entonces muy escasa, llega a Palestina en cantidades progresivas. Aparte de estas importaciones chipriotas, la primera fase del Bronce Reciente se caracteriza por una cerámica original, de decorado bicolor, rojo y negro, con motivos geométricos que suelen encuadrar figuras de peces o de pájaros y más rara vez de bueyes o caprinos. Esta cerámica se ha encontrado en abundancia en Meguido y en Tell el-Ayyul, y en menor cantidad en toda la llanura de Esdrelón hasta Betsán, al norte de Jasor. Pero también en Siria del norte, particularmente en Ras Samra, y en Chipre se han hallado numerosos vasos de este estilo; algunos vinieron a parar a Egipto e incluso a Aniba, en el Sudán. Se había sugerido ver en ellas la obra de un distinguido alfarero palestino [175]; pero esta explicación queda excluida por el número de piezas y por la variedad de su estilo. Habría que hablar, por lo menos, de una «escuela» palestina. La última obra sobre el asunto [176] pone este tipo de alfarería en relación con los hurritas; pero, como aparece en Palestina antes de que los hurritas se instalaran por allí, es probable que se trate de una creación palestina. Con los elementos locales combinaría elementos chipriotas (la forma de ciertos vasos y parte del decorado geométrico) y elementos de Siria del norte y de la alta Mesopotamia (la pintura y las figuras animales). Se extendió por la gran ruta del comercio marítimo, por un lado hacia Egipto y por otro hacia Siria.

Esta primera fase del Bronce Reciente no está representada en dos lugares grandes del interior, Tell Beit Mirsim y Jericó. Estas dos ciudades fueron destruidas a mediados del siglo XVI y no volvieron a ser ocupadas hasta *ca.* 1400 a.C. Es arbitrario poner estas destrucciones en relación con la expulsión de los hicsos, pues ya hemos visto que el avance

[174] Sobre la arqueología palestina del Bronce Reciente, cf. F. H. Stubbings, *Mycenaean Pottery from the Levant* (Cambridge 1951); V. Hankey, *Mycenaean Pottery in the Middle East;* BSA 62 (1967) 107-148; Cl. Epstein, *Palestinian Bichrome Ware* (Leiden 1966); H. J. Franken, *Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty (b) Archaeological Evidence*, en CAH II, 26 (b) (1968); E. D. Oren, *Cypriot Imports in the Palestinian Late Bronze I Context:* «Opuscula Atheniensia» 9 (1969) 127-150.

[175] W. A. Heurtley, *A Palestinian Vase Painter in the Sixteenth Century B. C.:* QDAP 8 (1939) 21-37.

[176] Cl. Epstein, *Palestinian Bichrome Ware...*

egipcio no había pasado entonces del sur de Palestina. Las siguientes fases del Bronce Reciente han sido esclarecidas convenientemente con la excavación de un templo reconstruido tres veces en la fosa que rodeaba a la antigua ciudad de Laquis, hoy Tell ed-Duweir. El templo I fue construido a principios del siglo xv; el templo II lo reemplazó a fines de ese siglo y duró hasta el último tercio del siglo xiv; el templo III fue destruido en la segunda mitad del siglo xiii. El templo I contenía todavía cerámica bicolor, mucha cerámica chipriota y uno de los primeros ejemplares importados de Grecia: una copa del Micénico II. Los vasos chipriotas siguen siendo igualmente numerosos en los templos II y III, en los que hay también varios fragmentos del Micénico III A y comienzos del B. Efectivamente, hacia 1400 a.C. comenzaron los productos micénicos a llegar a Palestina en cantidades apreciables. Esta corriente corresponde a la expansión del comercio micénico por Levante, después de la caída de la hegemonía cretense, que tuvo lugar por esas fechas.

Como es obvio, las importaciones micénicas [177] son más abundantes en los lugares cercanos a la costa: Tell el-Ayyul, Teel el-Farah del sur, Ascalón, Guézer; y valen para datar los niveles y las tumbas en que fueron hallados esos vasos, seguramente en los siglos xiv-xiii a.C. La más valiosa colección del Micénico III, asociada a importaciones chipriotas, procede de la sucursal comercial establecida hacia 1400 a.C. en Tell Abu Hawam, en la bahía de Haifa [178]; éste parece haber sido el principal puerto por donde entraron las mercancías micénicas. Es indudable que los barcos que las transportaban hacían escala en Chipre. La única cuestión que queda por resolver es si esos vasos se fabricaban generalmente en Chipre o procedían en su mayor parte de Grecia continental [179].

Los recientes descubrimientos han aumentado sensiblemente el número y han ampliado la difusión de esas importaciones micénicas: en el extremo norte del país, una tumba excavada en Tell Dan en 1969; en el valle del Jordán, unos cuarenta vasos en las tumbas del Bronce Reciente en Pella; un vaso en una tumba de Tell es-Saidiyeh; cinco vasos recogidos en una cámara adyacente al santuario de Deir Alla; y todavía más al sur, las vasijas y los tesoros encontrados en el pequeño santuario de Ammán, fundado poco antes de 1400 a.C. [180]

[177] Cf. F. A. Stubbings, *Mycenaean Pottery...*, 59-87; V. Hankey, *Mycenaean Pottery...*

[178] R. W. Hamilton, *Excavations at Tell Abu Hawām*: QDAP 4 (1935) 1-69; E. Anati, *Excavations at the Cemetery of Tell Abu Hawām*: «ʿAtiqot» 2 (1959) 89-102; IEJ 13 (1963) 142-143.

[179] En favor de la primera tesis, cf. F. H. Stubbings, *loc cit.* y *The Expansion of the Mycenaean Civilization*, en CAH II, (22 a) (1964) 19. En favor de la segunda tesis, cf. H. W. Catling, *Cyprus in the Late Bronze Age*, en CAH II, 22 (b) (1966) 56-58.

[180] El material de Tell Dan está inédito; provisionalmente, cf. A. Biran, *Laish-Dan*: «Qadmoniot» 4 (1971) 2-10; V. Karageorghis, *Notes on the Mycenaean Charioteer Vase from Tel Dan*, ibid., 11-13 (en hebreo); A. Biran, *A Mycenaean Charioteer Vase from Tel Dan*: IEJ 20 (1970) 92-94. El material de las otras excavaciones lo estudia V. Hankey, *Mycenaean Pottery...*, nn. 31, 34, 37, 41. Sobre el templo de Ammán; J. B. Hennessy, *Excavations of the Bronze Temple at Amman*: PEQ (1966) 155-162.

Otro aspecto del cosmopolitismo de la época es la variedad de las lenguas y escrituras empleadas entonces en Palestina. Los conquistadores o los residentes egipcios utilizaban los signos jeroglíficos o hieráticos; los cuneiformes silábicos de origen acádico servían para las relaciones oficiales de los príncipes con los faraones o sus representantes (archivos de Amarna) y también para cierta correspondencia privada (las dos tablillas de Siquén y parte de las tablillas de Taanac); el cananeo se podía escribir en un alfabeto cuneiforme del tipo de Ugarit [181] o en un alfabeto lineal que preludia el alfabeto «fenicio» [182]. Aunque exista algún elemento hurrita, no parece que esta lengua se difundiera en Palestina. Las tablillas de Deir Alla, que datan de *ca.* 1200 a.C. y que aún no han sido descifradas, quizá deban ponerse en relación con el mar Egeo y con los Pueblos del Mar [183].

Estas aportaciones extranjeras y esta mezcla étnica no enriquecieron a Palestina; por el contrario, este país se empobreció durante el Bronce Reciente. Los lugares que han proporcionado a los arqueólogos objetos preciosos u obras de arte—por ejemplo, Tell el-Ayyul, Tell el-Farah del sur, Tell ed-Duweir, Meguido, Betsán—son aquellos en que la presencia egipcia nos es atestiguada por otros datos. En las regiones, y durante los períodos en que el dominio extranjero fue efectivo, éste aseguró cierta estabilidad al país. Pero este beneficio era pagado a alto precio, y el país no se vio nunca totalmente libre de disturbios locales, como los que ilustran para una época los archivos de Amarna y que en realidad afectaron siempre en alguna medida a toda Palestina.

[181] Textos breves: de Bet-Semes, W. F. Albright, *The Beth-Shemesh Tablet in Alphabetic Cuneiform*: BASOR 173 (febr. 1964) 51-53; del monte Tabor, S. Yeivin, *A New Ugaritic Inscription from Palestine*: «Kedem» 2 (1945) 32-41; de Taannak: D. R. Hiller, *An Alphabetic Cuneiform Tablet from Taanach*: BASOR 173 (febr. 1964) 45-50; M. Weippert: ZDPV 82 (1966) 311-320; 83 (1967) 82-83; Fr. M. Cross: BASOR 190 (abril 1968) 41-46.

[182] Especialmente el aguamanil y el tazón de Lakis, del siglo xiii, y el ostracón de Bet-Semes. Cf. Fr. M. Cross, *The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet*: BASOR 134 (abril 1954) 15-24; D. Diringer, en O. Tufnell, *Lachisch IV. The Bronze Age* (Londres 1958) 128-130; Fr. M. Cross, *The Origin and the Early Evolution of the Alphabet*: «Eretz-Israel» 8 (1967) 8*-24*.

[183] H. H. Franken, *Clay Tablets from Deir ʿAlla*: VT 14 (1964) 377-379. La hipótesis «filistea» ha sido propuesta por G. E. Wright, BibArch 29 (1966) 73, y por W. A. Albright, CAH II, 20, p. 27. M. Weipert, *Archäologischer Jahrbericht*: ZDPV 82 (1966) 299-310, no quiere pronunciarse. G. Sauer, *Die Tafeln von Deir Allā*: ZAW 81 (1969) 145-155, piensa en nómadas protoárabes visitantes del santuario. Intentan descifrarlas A. van den Branden, *Essai de déchiffrement des inscriptions de Deir ʿAlla*: VT 15 (1965) 129-152; cf. 532-535; H. Cazelles, *Deir ʿAlla et ses tablettes*: «Semitica» 15 (1965) 5-21.

Capítulo V

CANAAN Y LA CIVILIZACION CANANEA

En la época a que hemos llegado, uno de los nombres geográficos que designan las regiones controladas por Egipto es «Canaán». En Canaán es donde se van a asentar los israelitas. Estos suplantarán a los «cananeos» o se mezclarán con ellos, y su religión se enfrentará a los «dioses de Canaán» y a sus cultos. Nos interesa, pues, saber qué representaba el nombre de Canaán y qué era la civilización cananea [1].

I. El nombre de Canaán [2]

En los textos acádicos, el nombre de Canaán aparece por primera vez al comienzo del siglo xv a.C., en la inscripción de Idrimi, el cual huyó al «país de Kinani»; un poco más tarde, el nombre reaparece tres veces en las tablillas de Alalakh bajo esa misma forma. En el siglo siguiente, once cartas de Amarna mencionan el «país de Kinahni» o «Kinahhi»; la misma forma Kinahhi se encuentra en una carta escrita en acádico por Ramsés II a Hattusil III [3]. La forma «Kinahi» se halla una vez en las cartas de Amarna y otra en Ras Samra [4]. Sin embargo, los documentos egipcios emplean la forma *Knʿn’* con artículo (excepto una vez) «el Canaán»; el más antiguo se remonta a Amenofis II, el más reciente pertenece a la dinastía XVII. El sustantivo designa el país de Canaán; el adjetivo correspondiente es menos usado y designa a los habitantes de ese país. En una lista de Ras Samra, escrita en cuneiforme alfabético, un individuo es calificado de *Knʿny*, «cananeo». De la comparación de estas diversas transcripciones se desprende con certeza que Canaán se pronunciaba con *ʿayn*, como el hebreo *Kenaʿan*, y que es un término semítico [5].

1 Dos trabajos de conjunto recientes: J. Gray, *The Canaanites* (Londres 1964); *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament* (SVT5; Leiden ^{2}1965).

2 Sobre el nombre de Canaán y su extensión geográfica: B. Maisler (Mazar), *Canaan and the Canaanites:* BASOR 102 (abril 1946) 7-12; S. Moscati, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina* (Roma 1956); id., *Sulla storia del nome Canaan*, en *Studia Biblica et Orientalia* III (Roma 1959) 266-269; R. de Vaux, *Le pays de Canaan:* JAOS 88 (1968) 23-29 = *Essays in Memory of E. A. Speiser* (New Haven 1968) (la misma paginación).

3 E. Edel, KBo I, 15 + 19, *Ein Brief Ramses' II. mit einer Schilderung der Kadešschlacht:* ZA 49 (1950) 195-212; cf. 209,1.29.

4 EA 36,15; *Ugaritica* V, n. 16,9.

5 Cf. lo que hemos dicho a propósito de habiru/apiru, pp.120 y 124.

Se han propuesto varias etimologías de la palabra. 1) Según una explicación antigua, que se inspira en la Biblia, Canaán es la «Tierra Baja», por contraposición a la montaña en que vivían los amorreos (cf. Nm 13,29); pero la raíz *kn'* significa «encorvar, inclinar», y no «ser bajo». 2) Una vez que se llegó a identificar en los textos de Nuzi la palabra *kinahhu* en el sentido de «tintura púrpura», se interpretó Canaán como el «país de la púrpura»; juntamente con la madera del Líbano, esta tintura era el principal producto comercial de Fenicia, cuyo nombre se deriva también del griego φοῖνιξ, «púrpura», y se presentaba, por tanto, como una traducción de «Canaán»; pero *kinahhu*, en el sentido de «púrpura», sólo se encuentra en Nuzi, mientras que en todo el oeste, y por lo mismo en Canaán, se empleaban otras palabras [6]. 3) Como la Biblia usa varias veces «cananeo» como nombre común con el sentido de «mercader», se supuso que el sentido primitivo de Canaán era el «país de los mercaderes»; no se conoce, sin embargo, ninguna raíz semítica con la que podamos relacionar ese sentido. 4) La hipótesis más reciente vuelve a la etimología antigua, pero la explica de otra manera: Canaán es el país en que el sol «se inclina», el occidente [7]; ahora bien, sólo extranjeros podrían haber dado tal nombre al país: es lo que sucede con los mesopotamios, que han llamado a los amorreos MAR.TU, «gente del oeste».

Si la palabra es un término geográfico, no es necesario—y quizá sea imposible—encontrarle una etimología. Si los hurritas de Nuzi llamaban *kinahhu* a la tintura de púrpura, es porque ésta era un producto importado de *Kinahhi*, Canaán, como nosotros llamamos muselina a un tejido fabricado en Mosul. Si la Biblia llama «cananeos» a los mercaderes es porque los cananeos-fenicios habían conseguido una especie de monopolio del comercio de importación a Israel.

II. El país de Canaán según los textos no bíblicos

No es fácil determinar qué representa ese país de Canaán en los documentos cuneiformes y egipcios. Con frecuencia es mencionado de paso y sin referencia geográfica; por lo demás, sus límites han podido cambiar con las épocas y según las circunstancias históricas. Conviene atenerse a los textos útiles y tomarlos en orden cronológico.

Según la inscripción de la estatua de Idrimi, la primera estación del fugitivo en el país de Canaán fue Ammia [8]. Esta ciudad es mencionada varias veces en las cartas de Amarna y se la localiza en la costa o cerca de la costa, unos veinte kilómetros al norte de Biblos. Medio siglo más tarde, el testimonio egipcio más antiguo cuenta entre los prisioneros

[6] M. Dietrich, O. Lorenz, *Der Vertrag zwischen Šuppiluliuma und Niqmandu*: WO 3 (1966) 205-245; cf. 227-232.
[7] M. Astour, *The Origin of the Terms «Canaan», «Phoenician», and «Purple»*: JNES 24 (1965) 346-350.
[8] S. Smith, *The Statue of Idrimi* (Londres 1949) l.18-23; cf. 72-73.

capturados por Amenofis II a 640 «cananeos» sobre 550 *maryannu* y 232 «hijos de príncipes» [9]. Si el término se refiere a habitantes del país de Canaán (lo cual no es admitido por todos), el testimonio puede referirse a un territorio muy extenso, ya que la campaña de Amenofis había llegado hasta Cadés, a orillas del Orontes, y el país de Niyi; pero puede indicar también que esos prisioneros sólo procedían de una de las regiones sometidas por el faraón, un país de Canaán cuya posición no se señala en el texto.

En el siglo XIV a.C., los archivos de Amarna contienen una carta del rey de Alashia (Chipre), que habla de la «provincia de Canaán» [10]. Varias otras cartas nos permiten situar en Canaán las siguientes ciudades: Hinnatuna (Hannaton de la Biblia) en la región de Acre, Jasor en Galilea, Sidón, Tiro y Biblos en la costa fenicia [11]; esto viene a confirmar el testimonio de la inscripción de Idrimi. A pesar de que sus opiniones son contrarias, ninguna otra carta incluye con seguridad en Canaán a todo o parte de Amurru ni otra región más lejana [12]. En concreto, Ras Samra-Ugarit no formaba parte de Canaán, por lo menos bajo Ramsés II; una desavenencia entre la gente de Ugarit y la «gente de Canaán» se arregló ante el enviado especial del faraón en el reino hitita [13]. Al norte de Canaán se extiende Amurru. Al este y al nordeste, el país de Canaán limita con el país de Upe, que es la Damascena y probablemente abarca las posesiones egipcias de Transjordania del norte. Bajo Ramsés II se hace mención de un prefecto de la provincia de Upe, al lado, según parece, de un prefecto de Canaán [14]. La dominación egipcia en Transjordania del centro y del sur no se extendió de forma permanente: las intervenciones de Ramsés II en Moab y quizá en Edom [15] fueron esporádicas. El valle del Jordán marcaba por el este el límite de la provincia de Canaán. Esta comprendía Palestina hasta Gaza, donde residía el comisario del faraón.

Los documentos escritos en egipcio nos prestan poca ayuda. No contienen ninguna mención de Canaán durante la época de Amarna. Hacia finales del siglo XIII, un texto que describe la «extremidad» de Canaán, enumera varias estaciones entre la frontera de Egipto y Rafia y Gaza [16]; sin duda, se trata de la extremidad meridional de Canaán.

[9] E. Edel, *Die Stelen Amenophis' II. aus Karnak und Memphis*: ZDPV 69 (1953) 97-126; cf. 132 y 167-173. El primer empleo, seguramente geográfico, del nombre se encuentra en un escudo de Soleb bajo Amenofis III.
[10] EA 36,15: *peḫati ša kinaḫi*.
[11] Cf. EA 8,131,137,148; RA 19 (1922) 100.
[12] Sobre EA 109 y 162; cf. S. Moscati, *I predecessori...*, 47 y 50; sobre EA 151; cf. A. F. Rainey: IEJ 14 (1964) 101.
[13] *Ugaritica* V, n.36; cf. J. Nougayrol, «Iraq» 25 (1963) 123; A. F. Rainey, *A Canaanite at Ugarit*: IEJ 13 (1963) 43-45; id., *Ugarit and the Canaanites Again*: IEJ 14 (1964) 101; *The Kingdom of Ugarit*: BibArch 28 (1965) 105-106.
[14] E. Edel, *Weitere Briefe aus del Heiratskorrespondenz Ramses' II*, en *Geschichte und Altes Testament = Hom. Alt* (Tubinga 1953) 29-63; cf. 44-48.
[15] Cf. 116.
[16] Pap. Anastasi I, 27: ANET 478b.

En la misma época, otro texto menciona a esclavos cananeos del Huru [17], y un escriba jefe cuenta entre sus títulos el de «enviado del faraón ante los príncipes de los países extranjeros del Huru, desde Sile (en la frontera de Egipto) hasta Upe» [18]. Estos textos pueden indicar que después de Ramsés II se habían fusionado las provincias de Canaán y de Upe y que las posesiones egipcias de Asia se llamaban indistintamente Huru o Canaán [19]. Este sentido quizá se mantiene en la última mención egipcia de Canaán, la cual es posterior al asentamiento de los filisteos: una estatuilla fue inscrita con el nombre de un «enviado real en Canaán y en Filistea» [20].

III. El país de Canaán en los textos bíblicos

Donde se nombra con más frecuencia el país de Canaán es en la Biblia, y ya desde la época de los patriarcas. Pero, a diferencia de los testimonios extrabíblicos, ningún texto es contemporáneo del establecimiento de los israelitas en «Canaán», y los textos más explícitos sobre la geografía de este país son también los más tardíos en su redacción. Por otra parte, el uso fue variando bajo el influjo de las circunstancias históricas.

Hay, sin embargo, un rasgo constante: el país de Canaán no se extiende nunca al este del Jordán. El paso del Jordán señala la entrada en Canaán (Nm 33,51; 34,2; 35,10; cf. Dt 32,49; Jos 5,12). Los territorios de Rubén y de Gad limitan con el Jordán por el este y caen fuera del país de Canaán (Jos 22,10-11.25.32). Un solo texto, Gn 50, 10-11, se exceptúa de esa regla, al hablar de «cananeos» al este del Jordán; pero es porque quiere asimilar la tradición aberrante de una tumba de Jacob en Transjordania.

Hemos visto que el Jordán era también el límite de la provincia egipcia de Canaán; es razonable pensar que los israelitas, al asentarse en el país, conocieran esta designación administrativa y adaptaran a ella su vocabulario. De hecho, los dos textos bíblicos más detallados dan al país de Canaán los mismos límites que nosotros hemos establecido para la dominación egipcia a finales del siglo XIII a.C. El primero (Nm 34,2-12) traza las fronteras del país de Canaán, «herencia» de Israel, y el otro (Ez 47,15-20; 48,1) describe los límites del país que se va a repartir entre las tribus del futuro Israel. En ambos textos el límite meridional va desde el extremo del mar Muerto hasta el torrente de Egipto; el Mediterráneo constituye el límite occidental, y el Jordán

17 Pap. Anastasi III A, 5-6 = IV 16,4, en R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (Londres 1954) 117.
18 Pap. Anastasi III, 1,9-10, en R. A. Caminos, *Loc. cit.*, 69.
19 Cf. quizá la «estela de Israel»: ANET 376-78, donde los nombres de ciudades de Palestina están encuadrados por los de Canaán y Huru.
20 G. Steindorff, *The Statuette of an Egyptian Commissioner in Syria*: JEA 25 (1939) 30-33. Según Steindorff, la inscripción sería de la dinastía XXII.

sirve de frontera oriental, como en los textos que acabamos de citar. En cuanto a la frontera septentrional, algunos exegetas, queriendo permanecer más cerca del territorio que de hecho ocupó Israel, proponen una línea que va de la desembocadura del Nahr el Qasimiyeh al nacimiento del Jordán y al Hermón [21]; los otros ponen este límite mucho más al norte, y hay que darles la razón [22]. Los puntos de la frontera comunes a los dos textos son: el Mar, Lebo Jamat, Sedad, Jasor-Enán. Estos puntos marcan una línea normal, si identificamos Lebo Jamat con Lebweh, en el alto Orontes, Sedad con Sadad al norte del Hermón y Jasor-Enán con los pozos de Cariatein, a medio camino entre Damasco y Palmira. A partir del Mediterráneo, el primer punto es el monte Hor en Números y Hetlón en Ezequiel. En este contexto, el monte Hor debe corresponder al macizo más septentrional de la cadena del Líbano, el Gébel Akkar; Hetlón se puede identificar con Heitela, al nordeste de Trípoli, al pie del Gébel Akkar, y al sur mismo del río Eléutero; éste marca una frontera natural: separa actualmente al Líbano de Siria y, conforme con lo que hemos dicho acerca de la posición de Simira, separaba antaño a Canaán del país de Amurru. En los dos textos, Jasor-Enán señala el último punto, situado en el ángulo nordeste de la frontera, la cual desciende a continuación para unirse mediante una curva con el lago de Tiberíades, según Números, o con el Jordán, según Ezequiel. La Damascena queda incluida en este trazado: implícitamente en Números, explícitamente en Ezequiel; el límite norte pasa entre el territorio de Damasco y el de Jamat (Ez 47,17; 48,1).

Estas dos descripciones difieren tanto en la formulación y en los detalles que son seguramente independientes una de otra. Pero, por otra parte, están tan acordes en lo esencial y son tan opuestas a la realidad histórica de su época que deben de remontarse a una fuente o a una tradición común. Ez 47,16-18 se refiere a los territorios de Jamat, Damasco, Galaad y Haurán (la única mención que se hace de él en la Biblia), todos los cuales son nombres de provincias asirias establecidas entre 733 y 720 a.C.; la forma de la tradición ofrecida por Ezequiel es, pues, posterior a esta fecha. Pero esos nombres faltan en la descripción de Números; por tanto, la tradición o fuente común es anterior al fin del siglo VIII. No representa, sin embargo, en contra de lo que se ha dicho alguna vez, la situación de tiempos de David y Salomón, ya que incluía a Filistea y Fenicia y excluía a Transjordania, al sur del lago de Tiberíades. Así, pues, a pesar de su redacción tardía, las descripciones de Nm 34,2-12 y Ez 47,15-20 guardan ciertamente

21 A partir de J. P. van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre Promise*: RB 4 (1895) 23-36, hasta M. Noth, *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD; 1966) 215-216.
22 M. Maisler (Mazar), *Lebo Hamath and the Northern Boundary of Canaan*: BJPES 12 (1945-46) 91-102; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) 98-103. Cf. también el mapa IX 4b del *Atlas of Israel* (Jerusalén 1956-64).

el recuerdo de lo que significaba Canaán para los israelitas en el momento de su asentamiento: era el Canaán de los egipcios después de la unión de las provincias de Upe y Canaán [23].

El mismo recuerdo se halla en otros textos. Jos 13,2-5, al describir el país «que queda todavía», marca la distancia entre el territorio que van a repartir las tribus y el Canaán que debieran haber conquistado [24]: éste se extiende por el norte hasta Lebo Jamat, como en Nm 34 y Ez 47, y hasta el territorio del amorreo; este territorio parece ser aquí el de Amurru, el cual bordeaba por el norte la provincia egipcia de Canaán y había pasado bajo el control de los hititas. Por el norte y por el sur los límites coinciden de nuevo con los que indica el texto de Nm 13,17.21: los enviados de Moisés van a reconocer el país de Canaán, desde el desierto de Sin hasta Lebo Jamat [25]. La expresión «desde Lebo Jamat hasta el torrente de Egipto» quedará para designar los puntos extremos del país bajo Salomón (1 Re 8,65) y bajo Jeroboán II (2 Re 14,25).

Estas observaciones van en contra de una opinión bastante común [26], según la cual el nombre de Canaán se aplicó primero únicamente a Fenicia y se extendió después, en la Biblia, a la región costera en general, al valle del Jordán, a Cisjordania del norte y del centro y, finalmente, a toda la región que está al oeste del Jordán. Es indudable que los textos extrabíblicos no autorizan tal conclusión; y, en cuanto a los textos bíblicos, es mucho más verosímil que en un principio los israelitas aceptasen el término con el sentido que tenía inmediatamente antes de su establecimiento. La extensión del país se restringió cuando se identificó Canaán con el país conquistado y no con el país «prometido» (Gn 10,19); o cuando, por el contrario, se limitó a los cananeos a las regiones del gran Canaán que no habían sido sometidos (Jos 17, 11-13; Jue 1,27-33); o cuando el territorio propiamente habitado por los cananeos se redujo a Fenicia: a los mercaderes se los llamó «cananeos», porque venían de Fenicia; Tiro y Sidón son las «fortalezas de Canaán» (Is 23,1-14); Sidón es el primogénito de Canaán (Gn 10,15; 1 Cr 1,13) y «sidonio» equivale a «cananeo» (Dt 3,9; Jue 18,7; 1 Re 11, 5.33; 2 Re 23,13), como también «sidonios» y «fenicios» alternan en Homero. En el siglo II a.C., cuando Beirut se llamaba Laodicea de Fenicia, sus monedas llevan el nombre de Canaán; éste es, por lo demás, el único ejemplo del nombre en las inscripciones fenicias. En la misma época, los LXX traducen alguna vez Canaán por Fenicia, y en el Nuevo Testamento la cananea de Mt 15,22 corresponde a la sirofenicia de Mc 7,26.

[23] Esto ya lo había visto B. Maisler (Mazar), *loc. cit.*, 93-96, y en la obra colectiva, *Views of the Biblical World* I (Jerusalén 1958) con el mapa.

[24] D. Baldi, *La Terra Promessa nel programma di Giosue*: «Studi Biblici Franciscani Liber Annuus» 1 (1950-1951) 87-106; F. M. Abel, *La prétendue caverne des Sidoniens et la localisation de la ville de 'Ara*: RB 58 (1951) 47-53.

[25] Cf. el mapa 50 en Y. Aharoni, M. Avi-Yona, *The Macmillan Biblical Atlas* (Nueva York 1968).

[26] B. Maisler (Mazar), *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas* (Giessen 1930) 54-74; S. Moscati, *I predecessori...*, 67; M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments* (Berlín [4]1962) 45-48.

IV. Las poblaciones de Canaán según la Biblia [27]

De acuerdo con la definición amplia del país de Canaán heredada de la administración egipcia, una serie de textos bíblicos emplean el adjetivo colectivo «el *cananeo*» para designar a todos los habitantes de Cisjordania antes de la llegada de los israelitas (Gn 12,6; 24,3; Ex 13, 11; Nm 21,1), sin consideración étnica alguna; otros textos de la misma tradición llaman cananeos a los antiguos habitantes del país que fueron desposeídos por la conquista o a los que se libraron de ella (Jos 16,10; Jue 1,1-10.17.27-33).

Pero, inmediatamente después, ese mismo capítulo de Jueces (Jue 1, 34-35) habla de los *amorreos* que rechazaron a los danitas a la montaña y se mantuvieron en el territorio de la casa de José. En efecto, «amorreo» rivaliza con «cananeo» para designar a la antigua población de Palestina. La crítica documental del Pentateuco considera «cananeo» como propio de la redacción yahvista y «amorreo» como característico de la redacción elohísta. Esta distinción es difícil de justificar siempre, y el empleo de uno u otro nombre hay que explicarlo de otra forma. En primer lugar, debemos dejar a un lado los pasajes en que los amorreos son los antiguos habitantes de los territorios ocupados por las tribus en Transjordania, al norte de Edom y de Moab: el reino de Sijón, de Og de Basán y de Galaad (Nm 21,13; 32,33-39; Dt 3 *passim*; 4,46; 31,4; Jos 2,10; 9,10; 24,8; Jue 10,8; 11,21-23). Esto está de pleno acuerdo con la geografía de Canaán, cuyo límite oriental estaba marcado por el Jordán: al este del Jordán ya no hay cananeos, sino amorreos. No obstante, otros textos también sitúan a los amorreos al oeste del Jordán, ya sea porque han ocupado toda la Cisjordania (Gn 15,16; Jos 24,15.18; Jue 6,10; 2 Re 21,11), ya porque se han limitado a la región montañosa, desde Palestina del sur y la «montaña de los amorreos» (Dt 1,7.19.20.44). Estaban en Jasasón Tamar (Gn 14,7) y en Hebrón (Gn 14,13); el rey de Jerusalén estaba aliado con cuatro reyes amorreos (Jos 10,5s); los gabaonitas eran un resto de los amorreos (2 Sm 21,2); Siquén había sido conquistada a los amorreos (Gn 48,22). Finalmente, otros textos distinguen a estos amorreos de la montaña [28] de los cananeos que viven en la costa (Jos 5,1) o a orillas del mar y en el valle del Jordán (Nm 13,29; cf. Jos 11,3).

[27] B. Maisler (Mazar), *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas* (Giessen 1930); J. C. L. Gibson, *Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch*: JNES 20 (1961) 217-238; I. J. Gelb, *The Early History of the West Semitic Peoples*: JCS 15 (1961) 27-47; M. du Buit, *Populations de Palestine*, en DBS VIII (1969) col. 111-126.

[28] Sólo un texto sitúa a los amorreos en la llanura: Jue 1,34-35 (citado más arriba).

Este uso bíblico de «amorreo», al revés de lo que sucede con el de «cananeo», no tiene paralelo en los textos no bíblicos anteriores al asentamiento de los israelitas. Sin duda que no se trata de un recuerdo de la inmigración amorrea en torno al año 2000 a.C. No se refiere [29] al país de Amurru, que las cartas de Amarna y los textos egipcios sitúan expresamente al norte de Canaán. Es probable que se derive del empleo del nombre de Amurru en los textos asirios, a partir de Teglatfalasar I (1115-1070 a.C.), para designar el «país del oeste», en general, desde Palmira hasta el Mediterráneo [30].

Así, pues, parece que el uso bíblico del término «amorreo» fue más tardío que el de «cananeo» y permaneció subordinado a éste. La extensión del término «amorreos», de Transjordania a la región montañosa de Cisjordania, y después a toda la región situada al oeste del Jordán, fue correlativa a la restricción progresiva, anteriormente descrita, del término «cananeos», de la provincia egipcia de Canaán a Cisjordania, y después a la costa y al valle del Jordán y, finalmente, a Fenicia. «Amorreo» no tiene en la Biblia ningún significado histórico ni étnico.

Algunos textos, sin embargo, parecen hacer de los amorreos una raza aparte: son de una estatura y de una fuerza extraordinarias (Am 2,9; Nm 13,32; Dt 3,11), lo cual no se dice nunca de los cananeos. Pero esto se debe únicamente a que estos amorreos fueron considerados como los sucesores o los descendientes de los gigantes legendarios de la prehistoria: los refaítas de Basán y de Galaad (Dt 3,11 y 13; Jos 12,4; 13,12) [31], con los cuales estaban emparentados los zamzummíes de Amón (Dt 2,20-21) y los emim de Moab (Dt 2,10-11). Estos refaítas aparecen también en Jerusalén, donde el valle de los refaítas guardaba su memoria (Jos 15,8; 18,16; 2 Sm 5,18); pero en Cisjordania se los llamaba más bien anaquim, que habían habitado en Hebrón y su montaña (Nm 13,22.28.33; Jo 14,12; 15,13; Jue 1,20), en toda la montaña de Judá y de Israel (Jos 11,21), y en un texto, en todo el país por conquistar al oeste del Jordán (Dt 9,2). De esta manera se cubren todas las regiones en las que se localiza también a los amorreos; el origen legendario de los refaítas y de sus asociados priva de todo valor a la descripción física que se nos hace de los amorreos.

Otra serie de textos nombra a los *hititas* entre los antiguos habitantes de Palestina. En dieciocho listas de cinco, seis o siete pueblos, que se cree ocuparon Palestina, los hititas aparecen seis veces en primer término y nueve en segundo. Según Gn 23, los habitantes de Hebrón en la época de Abrahán eran los «hijos de Het»; según Gn 26,34 y 27,46 (cf. Gn 36,2), Esaú se casó en Berseba con mujeres hititas; según Nm 13,29, los hititas habitaban en la montaña con los amorreos.

[29] A excepción, quizá, de Jos 13,4; cf. *supra*, p. 142.

[30] Textos en P. Dhorme, *Les Amorrhéens*. VIII, *Amourrou et l'Assyrie*: RB 40 (1931) 172-181 = *Recueil Edouard Dhorme* (París 1951) 152-162.

[31] Cf. también Jubileos 29,9 y Jos 17,15, si este versículo se refiere al asentamiento de los manasitas en Transjordania.

Más tarde David tuvo un partidario hitita (1 Sm 26,6) y un oficial hitita (2 Sm 11).

Es cierto que los hititas no dominaron nunca en Palestina ni penetraron nunca en masa. Es posible que algunos se establecieran allí individualmente, pero los hititas mencionados en la Biblia (Efrón y su padre Sohar en Hebrón, las mujeres de Esaú y sus padres, los soldados de David, Ajimelec y Urías) llevan todos ellos nombres semíticos: si eran de origen hitita, estaban completamente asimilados.

Se ha querido justificar la existencia de un esclavo hitita en Hebrón por un texto enigmático de Mursil II; se refiere éste a un tratado firmado antes de él entre los hititas y Egipto, y relativo al establecimiento en «país de Egipto» de la población de Kurustamma, una ciudad de Asia Menor [32]. Es cierto que Hebrón estaba entonces en territorio sometido a Egipto; no obstante, tal hipótesis carece de todo fundamento histórico o arqueológico [33]. Además, un texto publicado posteriormente [34] recuerda ese tratado y dice de forma más explícita que esas gentes fueron traídas a Egipto y «se hicieron egipcias»; sin duda que no se trata de Hebrón. También se ha intentado apoyar la tradición hitita de Gn 23 con argumentos jurídicos: la compra de la gruta de Macpelá a los «hijos de Het» seguiría las reglas del derecho hitita y la formulación de los contratos hititas [35]. En realidad, y sea lo que fuere del hecho mismo, la redacción de Gn 23 no se inspira en las costumbres hititas, sino que toma como modelo las actas de venta neobabilónicas [36]. Hay que reconocer que, como en el caso de los amorreos, la mención de los hititas entre los antiguos pobladores de Palestina no tiene ningún significado histórico ni étnico. Falta por averiguar cómo se introdujo ese nombre. Después de haber dominado Siria, desde el Eufrates al Mediterráneo y hasta Cadés por el sur, el imperio hitita se derrumbó hacia 1200 a.C. De estos hititas auténticos la Biblia no ha conservado ningún recuerdo. Después de la caída del imperio hitita se constituyeron Estados independientes en su antiguo territorio, a los dos lados del Tauro y hasta Jamat en Siria central; usaron éstos una escritura jeroglífica «hitita», y los historiadores modernos hablan de reinos «neohititas». Pero este término sólo corresponde a una parte de la realidad, ya que esos Estados conservaban poco de

[32] E. O. Forrer, *The Hittites in Palestine*: PEQ (1937) 100-115, espec. 104ss. El texto está traducido en ANET 385a, y traducido y comentado en O. R. Gurney, *The Hittites* (Harmondsworth [2]1954) 59-62.

[33] L. Delaporte, *Les Hittites sont-ils nommés dans la Bible?*: RHA 4/32 (1938) 289-296.

[34] H. G. Güterbock, *The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son Mursil II*: JCS 10 (1956) 75-98; cf. 98.

[35] M. R. Lehmann, *Abraham's Purchase of Machpelah and Hittite law*: BASOR 129 (febr. 1953) 15-18.

[36] H. Petschow, *Die neubabylonische Zwiegeschprächsurkunde und Genesis 23*: JCS 19 (1965) 103-120; G. M. Tucker, *The Legal Background of Genesis 23*: JBL 85 (1966) 77-84.

la herencia hitita; prolonga, sin embargo, un uso asirio. Cuando, a partir de Teglatfalasar I, entró Asiria en contacto con estos nuevos Estados, designó como país del Hattu o del Gran Hattu a todas las regiones comprendidas entre el Eufrates y el país de Amurru. Es posible que este uso se refleje en el texto difícil o glosa de Jos 1,4, donde se dice que el «país de los hititas» se extendía desde el Líbano hasta el Eufrates, y en el texto de 2 Sm 24,6 si se lee, con la versión griega, «el país de los hititas, en Cadés» (a orillas del Orontes). Este país hitita podría ser la patria de origen de Ajimelec y de Urías bajo David y de las mujeres hititas de Salomón (1 Re 11,1). Los príncipes de Siria del norte son ciertamente los «reyes de los hititas» con los que entra Salomón en relaciones comerciales al mismo tiempo que con los reyes de Aram (1 Re 10,29) y que, según 2 Re 7,6, son los posibles aliados de los arameos contra Samaría. Pero, en esta misma época, el uso asirio evolucionaba y, siguiendo el avance de las tropas de Asiria, el nombre de Hattu se extendió al sur de Siria y a toda Palestina. Salmanasar III (858-824 a.C.) tuvo que luchar más de una vez contra una coalición de doce reyes del Hattu, que se llaman también «reyes de la costa del mar». Se los enumera a propósito de la batalla de Carcar en 853: aparte de los dos jefes (el rey de Jamat y el de Damasco) comprenden los reyes de Israel, de Ammón, de Arvad y de otros principados del oeste, y un rey de los árabes [37]. Casi dos siglos más tarde, Asaradón (680-669 a.C.) da una lista de «veintidós reyes del Hattu, de la orilla del mar y de las islas»; esa lista comprende, además de diez reyes de Chipre (las islas), doce reyes de la orilla del mar; pero sus países no coinciden con los de la lista de Salmanasar, sino que son Tiro, Judá, Edom, Moab, Gaza, Ascalón, Ecrón, Biblos, Arvad, Samsimuruna, Amón, Asdod, es decir, todas las regiones del oeste que estaban sometidas a Asiria y que no habían recibido el estatuto de provincias [38]. Después, el nombre de los hititas desaparece de los documentos cuneiformes. El término «hititas», aplicado por la Biblia a los antiguos habitantes de Palestina, depende de este uso asirio y no pudo ser introducido antes de que el nombre de Hattu se haya hecho extensivo a esta región, a saber, antes de la segunda mitad del siglo IX a.C. Una vez más, la crítica literaria ve en este empleo una característica de uno de los documentos del Pentateuco, la redacción sacerdotal; es posible que sea así, aunque no se pueda verificar más que en los pocos textos del Génesis y el único texto de Números que hemos citado antes. Pero el uso es ciertamente anterior a esa redacción: las listas de los pueblos palestinos en los estratos más antiguos del Pentateuco conceden ya a los hititas un lugar destacado, y en la época de la redacción sacerdotal ya no se hablaba del Hattu ni de los hititas.

[37] ANET 278b-279a.
[38] ANET 291; cf. 294.

Los *horitas* plantean un problema de sentido opuesto [39]. La historia nos ha enseñado que algunos grupos de hurritas habían bajado a Palestina, donde se testifica su presencia en los siglos XV y XIV a.C. [40]; el nombre geográfico Hurru aparece en los textos bajo Tutmosis III para designar a Palestina y una parte de Siria; al fin del siglo XIII es equivalente a «Canaán» [41]; hacia 1100 a.C., Wenamón se embarca en el mar del Hurru para ir a Biblos y envía desde aquí un mensajero a Egipto, de donde regresa al país del Hurru [42]. Al establecerse en Palestina, es indudable que los israelitas encontraron a descendientes de estos hurritas y conocieron el nombre de Hurru que daban los egipcios al país. Así, pues, la Biblia debería hablar de los hurritas, y de hecho menciona a los horitas. La identidad filológica de los dos nombres está asegurada. La difundida opinión de que «horitas» significaría «trogloditas», dado que *ḥôr* significa «gruta» en hebreo, se remonta por lo menos a san Jerónimo [43]; pero no cuenta con ninguna apoyatura en los textos bíblicos ni está en consonancia con la geografía de Edom. En efecto, la Biblia, al menos en el texto hebreo, localiza a estos horitas exclusivamente en país edomita (Gn 14,6; 36,20-30); fueron expulsados de allí por los edomitas (Dt 2,12,2). Pero no tenemos ningún indicio histórico ni arqueológico de que los hurritas penetrasen en Transjordania del sur, ni de que el nombre egipcio del Hurru se aplicara especialmente a esta región; en fin, los esfuerzos realizados para explicar por el hurrita ciertos nombres de la lista de Gn 36,20-30 no son convincentes [44].

Por el contrario, de dieciocho listas bíblicas, diciséis nombran a los *hivitas* al lado de los cananeos, amorreos e hititas, como los antiguos habitantes de Cisjordania, es decir, en la región en que, según los textos no bíblicos, se esperaría encontrar a los hurritas. Es verdad que en Gn 23,2 y en Jos 9,7 la versión griega de los LXX pone «horita» en lugar del «hivita» del hebreo; y a la inversa, Gn 36,2 (en el hebreo y en el griego) pone «hivita» en vez de «horita» (en el hebreo y en el griego) de Gn 36,20.21.29.30. Sería arbitrario corregir en todas partes «hivita» por «horita», o considerar los dos nombres como equivalentes [45], o suponer que la Biblia transformó los hurritas de Cisjordania en «hivitas» para diferenciarlos de los horitas (semitas) de Transjordania [46], o intercam-

[39] Cf. R. de Vaux, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible:* RB 74 (1967) 481-503.
[40] Cf. *supra*, pp. 110ss.
[41] Cf. *supra*, p. 140.
[42] ANET 26a,28a.
[43] En el *Liber de Nominibus Hebraicis*, s. v. *Chorraei*, PL XXIII, col.777.
[44] Contra H. L. Ginsberg, B. Maisler, *Semitised Hurrians in Syria and Palestine:* JPOS 14 (1934) 243-267; W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament:* ZA 45 (1939) 216-219; I. H. Eybers, *Who were the Hivites?*, en *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika. Papers read at 2nd Meeting* (Pretoria 1959) 6-14.
[45] E. A. Speiser, *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millenium B. C.:* AASOR 13 (1933) 26-31; I. H. Eybers, *loc. cit.* en la nota anterior.
[46] E. A. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible; Garden City 1964) 282-283.

biar los dos nombres, poniendo a los horitas en Cisjordania y remitiendo a los hivitas a Edom[47]. Los tres textos que hemos citado se explican como faltas de transcripción, por una confusión entre dos signos muy similares en la escritura hebrea cuadrada[48]. Por tanto hay que mantener los dos nombres, que la Biblia emplea de manera consecuente (excepto los tres errores textuales) para designar a dos pueblos: uno en Transjordania, los horitas, y otro en Cisjordania, los hivitas.

Fuera de las listas de pueblos, la Biblia nombra únicamente a los hivitas como habitantes de la montaña, juntamente con los amorreos y los jebuseos (Nm 13,29; cf. Jos 11,3 [griego]) o como habitantes de la montaña del Líbano (Jue 3,3). Las únicas localidades que señala son Siquén (Gn 34,2) y Gabaón (Jos 9,7; 11,19); pero la gente de Siquén tiene nombres semitas, y según Gn 34,20 son cananeos, mientras que los gabaonitas eran amorreos según 2 Sm 21,2. No es posible atribuir a «hivita» un valor étnico ni determinar el origen del nombre[49].

Por consiguiente, la Biblia no ha conservado ningún recuerdo de un elemento hurrita en la población de Canaán; pero conoció el término egipcio Hurru y lo aplicó sin justificación al territorio de Edom, quizá por la sencilla razón de que ya no disponía de ningún otro nombre para esta región. Estas conclusiones se confirman con el examen de los nombres propios que podemos hallar en la Biblia. Las identificaciones que se han propuesto[50] son de valor muy desigual; los nombres hurritas más seguros son los de Arauna[51] y Samgar[52]. Pero Arauna es un jebuseo de Jerusalén (2 Sm 24,18) y, aunque el rey de Jerusalén, Abdi-Hepa, del siglo XIV a.C., lleva un nombre hurrita, los jebuseos son amorreos según Jos 10,5s; en cuanto a Samgar (Jue 3,31; 5,6), el segundo elemento de su nombre, Ben Anat, hace de él un hurrita semitizado. Es menos seguro que sean hurritas los nombres de los tres «hijos de Anac»: Ajimán, Sesay y Talmay (Nm 13,22; Jos 15,14; Jue 1,10)[53]; en todo caso, según los dos primeros textos son anaquim y según el tercero son cananeos y viven en Hebrón, cuyos habitantes son hititas según Gn 23.

[47] W. F. Albright, *The Horites in Palestine*, en *From Pyramids to Paul (G. L. Robinson Volume)* (Nueva York 1935) 9-26.

[48] En Gn 34,2 la lectura del hebreo está apoyada por las traducciones griegas de Aquila y Símmaco, y en Jos 9,7 por varios manuscritos de los LXX y por las antiguas versiones latina, etíope y siríaca.

[49] Según J. Callaway: JBL 87 (1968) 318, G. E. Mendenhall ha relacionado el nombre de los *hivitas* con el de *Que* (Cilicia) y ha buscado su origen en Asia Menor. Ni la filología justifica ese paralelo ni la historia lo apoya.

[50] Cf. sobre todo los trabajos citados en la nota 44.

[51] Es propiamente un título, «el señor»: C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Glosario, n. 116.

[52] Contra A. van Selms, *Judge Shamgar*: VT 14 (1964) 299-309, para el cual el nombre sería semítico. Samgar sería un jefe cananeo según Y. Aharoni, *New Aspectcs of the Israelitic Occupation in the North*, en *Near Eastern Archaelogy in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, ed. J. A. Sanders (Garden City, N. Y., 1970) 254-267.

[53] W. Feiler *(loc. cit.* en la nota 44) 225-28; R. de Vaux; RB 55 (1948) 327, nota 1.

Hay, finalmente, otro pueblo que aparece en casi todas las listas de Canaán, los *jebuseos*. Pero la Biblia sólo los conoce en Jerusalén (Jos 15,63; Jue 1,21; 2 Sm 24,18; cf. Jos 15,8; 18,16), y Jerusalén era una ciudad amorrea según Jos 10,5s; su calidad de antiguos habitantes de la capital es lo que les mereció este trato privilegiado. No se sabe nada de ellos, como tampoco de los perezeos[54] y de los guirgaseos, que los acompañan en ciertas listas.

En suma, no se puede sacar ninguna información histórica o étnica de las menciones que hace la Biblia de los antiguos habitantes de Canaán, a no ser quizá que esta población estaba mezclada, y esto ya nos lo había enseñado la historia. Los israelitas eran conscientes de esta mezcla de razas, que su venida había aumentado. Ezequiel recuerda a Jerusalén que era de Canaán, nacida de padre amorreo y de madre hitita, y atribuye el mismo origen a Samaría y a Sodoma (Ez 16,3.45).

V. La civilización «cananea». La sociedad[55]

A pesar de esta mezcla étnica, o mejor quizá a causa de esta fusión de pueblos y de tendencias cosmopolitas de la época, la Palestina de finales del II milenio compartía con los países de la costa mediterránea, hasta Ras Samra, una civilización cuyos rasgos esenciales eran comunes. La población se había mantenido en su gran mayoría semita, y los otros elementos se habían semitizado casi del todo; se hablaban por todas partes dialectos del semítico occidental. Las excavaciones de Palestina, de Fenicia (sobre todo en Biblos) y de forma muy particular las excavaciones de Ras Samra han revelado un parentesco seguro entre los productos de estos países, ya se trate de la arquitectura, de la cerámica, de la metalurgia o de las artes menores. El sensacional descubrimiento de los textos de Ras Samra, todavía sin terminar, ha devuelto la vida a estos testigos mudos[56]. Los archivos administrativos y privados de Ugarit han enriquecido los escasos informes que se podían sacar de la correspondencia de Amarna y de los otros pocos textos precedentes de Palestina. Hemos conocido las costumbres familiares y ju-

[54] Si la palabra es semítica, puede designar «aquellos que viven en el campo». Una hipótesis reciente pretende descubrir ahí a los inmigrantes seminómadas del Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio: P. Lapp, *Bâh edh-Dhra', Perizzites and Emim*, en *Jerusalem through the Ages* (Jerusalén 1968) espec. 24-25.

[55] A. F. Rainey, *The Social Structure of Ugarit. A Study of West Semitic Social Stratification during the Late Bronze Age* (en hebreo) (Jerusalén 1967); M. Dietrich, O. Loretz, *Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit*: WO 3/3 (1966) 188-205; 5/1 (1969) 57-93.

[56] Los textos ugaríticos descubiertos de 1929 a 1939 han sido publicados definitivamente en A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiforme alphabétique* (Mission de Ras Shamra X; París 1963). Todos los textos publicados hasta 1965 aparecen, en transcripción, en C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965). Añádase Ch. Virolleaud, PRU V (1965); *Ugaritica* V (Mission de Ras Shamra XVI; 1968) 545-606. No existe corpus de los textos acádicos. Los de las campañas recientes están publicados en J. Nougayrol, PRU III y IV, y en *Ugaritica* V, 1-446.

rídicas, las condiciones de la economía y el funcionamiento de la ciudad. Los textos religiosos (poemas, mitos o rituales)[57] han venido a esclarecer lo que decía la Biblia acerca de los dioses y de los cultos de Canaán y a explicar las tradiciones que autores tardíos habían conservado en la región de Fenicia. Esta profunda unidad justifica en cierta manera el uso moderno de agrupar todo este conjunto bajo el nombre de civilización «cananea». Pero hay que tener en cuenta que este término es convencional, y no se deben suponer semejanzas cuando no estén probadas. Al lado de rasgos comunes, la arqueología manifiesta diferencias importantes entre las regiones; es razonable pensar, y alguna vez se ha demostrado, que también en el terreno social y religioso existieron divergencias. La desigualdad de nuestra documentación nos fuerza a describir la sociedad y la religión «cananeas» sirviéndonos sobre todo de los textos de Ras Samra (que, según hemos visto, no pertenecía al «país de Canaán»); pero no se pueden aplicar a Palestina y a la Biblia todas las conclusiones así obtenidas sin antes someterlas a un examen. Hay, sin embargo, aspectos que son generales y esenciales: la civilización cananea es la de una sociedad sedentaria de tipo urbano y con una economía basada en la agricultura y el comercio.

Cualesquiera que sean sus dimensiones, los Estados cananeos son reinos, y sus reyes, como los de Ugarit, por más que se digan vasallos de Egipto, siguen siendo señores en su país. El rey tiene la autoridad suprema: es juez inapelable, administrador, jefe militar y sacerdote. El poder absoluto que él ejerce y los abusos a que ello puede dar lugar están descritos con detalle en las advertencias que hace Samuel a los israelitas cuando quieren tener un rey (1 Sm 8,10-17); los textos de Palestina y de Siria, especialmente los de Alalakh y de Ras Samra, los ponen de relieve[58]. Los textos administrativos no dejan traslucir la concepción que el mismo rey y sus súbditos se hacían de la dignidad real; esta ideología halla su expresión, en Ugarit, en los poemas de Keret y de Aqhat-Danel. El rey aparece allí como una persona consagrada, en relación con el mundo divino, incorporando a la comunidad y haciendo de mediador entre su pueblo y los dioses. Es difícil, sin embargo, señalar qué parte tienen el mito y la poesía en estas representaciones; nada permite concluir una divinización del rey. De todas formas, esos poemas no expresaban, o no expresaban ya, la situación real de

[57] Los principales textos religiosos los ha traducido, de una forma que no se puede considerar definitiva, C. H. Gordon, *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts* (Roma 1949); H. L. Ginsberg, *Ugaritic Myths, Epics and Legends*: ANET 129-155; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edimburgo 1956); J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra* (Budapest 1956, ²1964); A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra-Ugarit* (Gütersloh 1962); A. Caquot, M. Sznycer, *Textes Ougaritiques*, en *Les Religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites*, ed. R. Labat (París 1970) 350-458.

[58] Cf. I. Mendelsohn, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of Akkadian Documents from Ugarit*: BASOR 143 (oct. 1956) 17-22.

finales del II milenio. El rey de los tiempos heroicos había vuelto a la tierra y se había despojado de una parte de sus prerrogativas[59]. La sujeción de los reyezuelos de Canaán al faraón o al Gran Rey hitita, a quienes llamaban su «dios» o su «sol», no pudo menos de precipitar esta evolución.

En la época a que hemos llegado, el rey tiene a su lado un senado de notables que le aconseja. Las cartas de Amarna hablan de los ancianos de la ciudad de Ircata[60] y de los «señores de la ciudad» en Biblos[61]. En la historia de Wenamón, en torno a 1100 a.C., el rey de Biblos consulta a su asamblea, y el texto egipcio emplea aquí una palabra cananea[62]. La falta de otras referencias en las cartas de Amarna y en los documentos de Ras Samra debe de ser accidental, ya que las asambleas de ancianos, con atribuciones políticas o administrativas, son conocidas en otros gobiernos monárquicos de Oriente: muy temprano en Mesopotamia[63], después entre los hititas[64]; más tarde los reyes de Israel tendrán su consejo de ancianos: y así Roboán consultará a los ancianos de su padre Salomón (1 Re 12,6), Ajab convocará a los ancianos y seguirá su consejo (1 Re 20,7-8). Para los asuntos ordinarios, el rey actúa por sus funcionarios. En Ras Samra, un «prefecto», *šakin mâti*, administra todo el país[65]; éste está dividido en departamentos, cada uno de los cuales tiene su «burgomaestre», *hazanu*. Ya hemos visto que, en los archivos de Amarna, el *šakin mâti* (o *rabiṣu*) es un gobernador de provincia y que *hazanu* es el título que se daba a los príncipes en sus ciudades; es decir, que Egipto adaptó a las necesidades de su imperio usos indígenas. Los cuadros inferiores estaban compuestos de intendentes, inspectores, recaudadores, escribas, todos los cuales se llaman «gente del rey» o «servidores del rey».

Muchos textos administrativos de Ras Samra son inventarios: listas de individuos clasificados según su estado o profesión, listas del personal civil o militar, listas de racioneros de contribuyentes o de personas sujetas al servicio militar, listas de ciudades o de bienes raíces. Estos censos precisos revelan una sociedad que ya no está fundada en los lazos de la sangre ni organizada por familias y clanes[66]. Es una sociedad feudal en que la clase dirigente es la de los nobles, a quienes el

[59] J. Gray, *Canaanite Kingship in Theory and Practice*: VT 2 (1952) 193-220; *Sacral Kingship in Ugarit*, en *Ugaritica* VI (París 1969) 289-302.

[60] EA 100,4. Léase *šibutu*.

[61] EA 138,49.

[62] *Mo'éd*. Wenamón, II, 70: ANET 29a; cf. J. A. Wilson, *The Assembly of a Phoenician City*: JNES 4 (1945) 245.

[63] G. Evans, *Ancient Mesopotamian Assemblies*: JAOS 78 (1958) 1-11; A. Malamat, *Kingship and Council in Israel and Sumer*: JNES 22 (1963) 247-253.

[64] H. Klengel, *Die Rolle der «Ältesten» im Kleinasien der Hethiterzeit*: ZA 57 (1965) 223-236.

[65] A. Alt, *Hohe Beamte in Ugarit*, en *Studia Orientalia J. Pedersen... dedicata* (Copenhague 1953) 1-11 = *Kleine Schriften* III, 186-197.

[66] Compárese la reacción del viejo sentimiento tribal contra el censo ordenado por David: 2 Sm 24,1-4.

rey reconoce o concede tierras y ciertos privilegios en compensación por los servicios personales. Este sistema, que fue conocido en todo el antiguo Oriente, evolucionó en Ugarit en el sentido de un feudalismo territorial, que no va ligado a la persona, sino a la posesión y que sigue a ésta cuando cambia de propietario [67]. Esta aristocracia era, en parte, de origen militar, la clase de los *maryannu* o señores con carros, que necesitaban las rentas de unas tierras para sostener su equipo. Pero en los siglos XIV y XIII a.C. se ve que en Ugarit *maryannu* se había convertido en un título nobiliario, sin conexión necesaria con un servicio militar [68]. Y así, un rey de Ugarit confiere esta dignidad a uno de sus súbditos y a sus hijos y le concede un feudo con exención del servicio armado y del diezmo; un *maryannu* del rey queda exento del servicio militar y sustraído a la autoridad del jefe de los carros. Ya en el siglo XV, en Alalakh, se concede a perpetuidad el título de *maryannu* a un hombre y a sus descendientes, que poseen también el sacerdocio; una mujer puede heredar para ella y para sus hijos el título de *maryannu* dejado por su marido [69]. Es decir, que se llegó a asimilar la antigua aristocracia militar a la de los grandes propietarios de terreno. Se la puede comparar con la evolución de los títulos de «caballero», «knight» o «Ritter» de las monarquías europeas.

En medio de los nobles y los esclavos, que no parecen haber sido muy numerosos, y aparte de los pequeños funcionarios y artesanos, la clase más densa era la de los campesinos. Eran hombres libres, pero de inferior condición. Cultivaban su pedazo de tierra o su viña, o trabajaban en los dominios del rey y de los nobles. Estaban sujetos a presta ciones gratuitas, ya fuera el «servicio del rey» o el «servicio del palacio» [70]. En las listas de censo de Alalakh y en la correspondencia de Rib-Addí de Biblos, se los llama *hupšu;* la palabra se encuentra en hebreo, pero su sentido ha evolucionado: entonces significaba «liberado» [71]. En esta clase inferior reclutaban los reyes sus guardias y sus soldados de infantería, ya que el servicio de carros era obligación y privilegio de los nobles. A estas tropas locales se sumaban cuerpos de mercenarios. Las cartas de Amarna distinguen, por un lado, la infantería y la caballería, compuestas de soldados indígenas y, por otro, los mercenarios *sût* o *'apîru* [72]; parece que también el rey de Ugarit tuvo sus mercenarios,

[67] G. Boyer, en PRU III, 293-99; C. Schwarzenberg, *L'organizzazione feudale ad Ugarit:* RIDA 3.ª serie, 11 (1964) 19-44.
[68] Los textos fueron agrupados por A. F. Rainey, *The Military Personnel of Ugarit:* JNES 24 (1965) 17-27; cf. 19-21.
[69] D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (Londres 1953) n. 15 y 91.
[70] I. Mendelsohn, *On Corvée Labor in Ancient Canaan and Israel:* BASOR 167 (oct. 1962) 31-35.
[71] I. Mendelsohn, *The Canaanite Term for «Free Proletarian»:* BASOR 83 (oct. 1941) 36-39; D. J. Wiseman, *loc. cit.* en la nota 69, pp. 10-11; I. Mendelsohn, *New Light on the Hupšu:* BASOR 139 (oct. 1956) 9-11.
[72] EA 195,24-29.

'apîru y sardanos. En realidad, estamos mal informados acerca de la organización militar, y permanecen oscuros algunos de sus términos [73].

Aparte de las prestaciones gratuitas y del servicio militar, los súbditos del rey de Ugarit cargaban por lo menos con otros tres tipos de impuestos: el diezmo sobre el grano, el aceite y el vino, un derecho de pastos sobre las tierras patrimoniales, una tarifa en dinero sobre los bienes inmuebles y sobre las mercancías en tránsito. A esto hay que añadir las contribuciones extraordinarias y las multas que castigaban las infracciones [74].

Pero el principal recurso del Estado era el comercio. El rey compra y vende tierras, hace transacciones financieras. Como todos los grandes reyes de Oriente, también él tiene sus caravanas, que van escoltadas por soldados, y una flota mercante. Los comerciantes gozan de una posición oficial: reciben raciones y un salario del palacio, hacen de agentes de negocios y, ocasionalmente, de mensajeros diplomáticos. Otros mercaderes actúan por su propia cuenta y se hacen alguna vez muy ricos. Poseen sus barcos y sus rebaños de asnos para el transporte; van a Egipto, donde tienen una sucursal en Menfis, en Chipre e incluso en Creta. Al revés, mercaderes extranjeros surcan el país con sus caravanas. Para defender sus intereses e incrementar sus ganancias, esos comerciantes se agrupan en «compañías». Ugarit, que es el centro de comunicaciones con Asia Menor, el mar Egeo, Siria y Egipto, es también la principal plaza comercial [75]; los pequeños reinos de Canaán, sobre todo los de la costa, participan en ese movimiento: tal es el caso de Biblos [76] e incluso el de Taanak en el interior [77]. Según el relato de Wenamón, los reyes de Biblos tenían un registro de sus negocios con el faraón, y veinte barcos del puerto estaban asociados, *hubur* (la palabra es cananea) con Esmendés, príncipe de Tanis; según el mismo texto, en Sidón había cincuenta barcos que estaban asociados de la misma manera a un tal Warkatara, otro príncipe de la costa o un armador fuerte.

Esta civilización cananea estaba en los antípodas del género de vida que llevaban los grupos israelitas que se van a establecer en el país. Eran pastores seminómadas, organizados según los lazos de la sangre; tal civilización les causará asombro y una especie de horror. No obstante, también ejercerá sobre ellos su poder de seducción. Estos contrastes y compromisos determinarán en parte la historia social y religiosa de Israel, y los encontraremos con frecuencia. Pero ya en los primeros relatos de los orígenes se expresa el rechazo de la civilización sedentaria [78]. Abel es un pastor de ganado menor, y su asesino Caín es un

[73] J. Nougayrol, *Guerre et Paix à Ugarit:* «Iraq» 25 (1963) 110-123; cf. 117-118; A. F. Rainey, *The Military Personnel of Ugarit:* JNES 24 (1965) 17-27.
[74] J. Nougayrol; PRU III, Repertorio I, s. v. Franchises et exemptions, Recette fiscales, Services corvées, Sommes d'argent et d'or.
[75] A. B. Rainey *Business Agents in Ugarit:* IEJ 13 (1963) 313-321.
[76] EA 113,14; 114,17-20; 126,4-8.
[77] *Taannak,* n. 1,8-11.
[78] G. Wallis, *Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis:* ZAW 78 (1966) 133-148.

agricultor (Gn 4,1-8); Caín es también el fundador de la primera ciudad y el antepasado de los inventores de las artes y oficios, que proporcionan la comodidad y el lujo a la vida urbana (Gn 4,17-22); la construcción de la ciudad y de la toerre de Babel es un gran pecado castigado por Dios (Gn 11,1-9). Las ciudades de Sodoma y Gomorra, por ejemplo, son lugares depravados (Gn 18,20), donde la pasión impura se impone a la ley sagrada de la hospitalidad (Gn 19,1-11), donde Dina es violada (Gn 34,1-5) y las esposas de los patriarcas no están seguras (Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11). Canaán es el hijo vicioso de Noé (Gn 9,20-24)[79].

VI. La religión «cananea». Dioses y mitos

Hasta los descubrimientos de Ras Samra poseíamos poca información directa sobre la antigua religión cananea. La arqueología había presentado imágenes divinas por lo general anónimas, templos cuyo patrón nos era de ordinario desconocido, estructuras y objetos a los que se acostumbraba a dar el nombre de «cultuales» por la sencilla razón que no se les encontraba otra explicación. Las inscripciones fenicias, todas ellas del primer milenio a.C. y casi todas tardías, sólo proporcionaban nombres de divinidades o menciones de templos; otros textos eran más minuciosos, pero eran también recientes y no procedían de la misma Fenicia, sino de sus colonias de Chipre y de Africa del norte. Se hacía necesario acudir a testimonios indirectos; el ntiguo Testamento era nuestra mejor fuente de información y no nos daba otro juicio que el de los adversarios de esta religión. Se podían detectar ciertas tradiciones conservadas en autores griegos: Luciano de Samosata en el siglo II d.C., Nonnos de Panópolis en el siglo V y Damascio en el VI. El más instructivo era Filón de Biblos, que al final del primer siglo o a comienzos del segundo de nuestra era, pretendía traducir a un autor fenicio que habría vivido antes de la guerra de Troya, Sanjuniaton; pero de la obra de Filón sólo tenemos fragmentos. Aun admitiendo que Sanjuniaton haya existido realmente, sólo tenemos de él una «interpretación griega». La situación ha cambiado con la publicación de los textos religiosos de Ras Samra: escritos en los siglos XIV y XIII a.C. en ugarítico, nos ofrecen un testimonio antiguo y directo. Comprenden, por un lado, poemas mitológicos o épicos y, por otro, rituales y listas de ofrendas o de sacrificios.

Todas las síntesis recientes sobre la religión «cananea» se han servido, ante todo, de estos nuevos documentos[80]. Es cierto que apenas

[79] La mención de Cam en el versículo 22 es un intento de acomodación con otra tradición.

[80] Sobre la religión cananea, además de J. Gray, *The Legacy*... (citado en la nota 1) cf. C. H. Gordon, *Canaanite Mythology*, en *Mythologies of the Ancient World*, ed. S. N. Kramer (Nueva York 1961) 181-219; A. Caquot, *Mythologies des Sémites Occidentaux*, en *Mythologies de la Méditerranée au Gange*, ed. P. Grimal (París 1963) 84-93; O. Eissefeldt, *Kanaanäisch-ugaritische Religion*, en *Handbuch der Orientalistik*,

si se puede hacer otra cosa, pero hay que reconocer la incertidumbre y los límites de las conclusiones así obtenidas. Aún no se comprenden bien estos textos: basta comparar las traducciones que de ellos se han dado. Tienen numerosas lagunas. Los más largos, y los más interesantes también, están diseminados en varias tablillas: no conocemos su orden ni sabemos si todas ellas pertenecían realmente al mismo conjunto literario ni si representan todas las partes de ese conjunto. Por otra parte, es seguro que los grandes poemas mitológicos reflejan un estado de la religión más antiguo que el de los textos rituales y un estado diferente. Finalmente, la religión de Ugarit no fue nunca, en ninguna de sus etapas, la religión de todo «Canaán». Cada región, cada ciudad y hasta cada santuario tenía sus dioses favoritos, su ritual propio, sus leyendas sagradas. En un país tan fragmentado, geográfica y políticamente, no cabe suponer una unidad religiosa que no lograron Estados centralizados como los de Mesopotamia y Egipto. Poseemos además pruebas de esta diversidad: los dioses difieren según las ciudades o reciben epítetos distintos; tenemos dos aranceles sacrificiales de Africa del norte y no concuerdan; los dioses principales de Cartago no son los mismos de Tiro, su metrópoli; los restos de mitos cananeos recogidos por la literatura egipcia tienen sus analogías con los poemas de Ras Samra, pero no paralelos exactos; Resef y Astarté, las primeras divinidades cananeas que adoptaron los faraones y que siguieron siendo populares en Egipto, apenas si desempeñan ningún papel en los poemas y ocupan un puesto muy limitado en el culto de Ugarit; la diosa Anat tiene una posición eminente en Ras Samra y en Egipto, pero nunca se la menciona en la Biblia, etc.

Estas divergencias nos impiden trazar un cuadro uniforme de «la religión de Canaán»; no obstante, nuestras fuentes, lejos de contradecirse, se complementan. En relación con el último ejemplo que acabamos de invocar, la Biblia no menciona a Anat, pero cita Anatot y Bet-Anat como nombres de lugares; y en el siglo V a.C. los colonos judíos de Elefantina veneraban a Anat-Betel y a Anat-Yaho. Esto significa que la diosa Anat era conocida en Palestina[81]. Las mismas figuras divinas aparecen, con más o menos relieve, en todo el ámbito cananeo con nombres idénticos o equivalentes, con los mismos caracteres, aunque

1.ª parte, VIII 1 (Leiden 1964) 76-91; M. H. Pope, W. Röllig, *Syrien*, en *Götter und Mythen im vorderen Orient (Wörterbuch der Mythologie* I 1), ed. H. W. Haussig (Stuttgart 1965) 219-312; A. Jirku, *Der Mythus der Kanaanäer* (Bonn 1966); A. Caquot, *Problèmes d'histoire religieuse*, en *La Siria nel Tardo Bronze*, ed. M. Liverani (Roma 1969) 61-76, y su introducción a la traducción de los textos en el volumen colectivo (citado en la nota 57), 355-379; H. Cazelles, *Essai sur le pouvoir de la divinité à Ugarit et en Israël*, en *Ugaritica* VI (París 1969) 25-44; M. J. Mulder, *Accentverschuiving bij de karakterisering van enige kanaänitische goden*; NTT 24 (1969-1970) 401-420; J. C. de Moor, *The Semitic Pantheon of Ugarit*: «Ugarit-Forschungen» 2 (1970) 187-228; H. Gese en H. Gese, Maria Höfner, K. Rudolph, *Die Religion Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (Stuttgart 1970) 1-232.

[81] Sobre los dioses cananeos en la Biblia, cf. en general M. H. Mulder, *Kanaänitische Goden in het Oude Testament* (La Haya 1965).

a menudo combinados, y desempeñando el mismo papel. Aun cuando su culto es local, estos dioses no están restringidos a un lugar, puesto que representan nociones universales y responden a aspiraciones comunes. Carecería de interés entrar aquí en el detalle de los mitos ugaríticos, que son tan sólo una de las expresiones de este pensamiento religioso; pero es necesario utilizarlos, cotejándolos con los demás datos que poseemos, para definir los rasgos generales de la religión de Canaán.

Es una religión politeísta. La multiplicidad de nombres divinos en todos los documentos bastaba para probarlo. Ahora poseemos dos tablillas de Ras Samra, una en escritura ugarítica y la otra en escritura acádica; cada una de ellas nos da una lista de más de treinta divinidades que formaban parte del panteón de Ugarit [82]. Y esta lista no es exhaustiva. Esa religión es también antropomórfica. Los dioses nacen, mueren y renacen, se casan y engendran, comen y beben como los hombres: poseen todas las pasiones humanas.

A pesar de todo, en esta numerosa familia divina, sólo algunas figuras son importantes. El jefe del panteón es El [83]; su nombre significa simplemente «dios» en todas las lenguas semíticas, excepto en etíope; pero entre los semitas del oeste es un dios personal. Es el padre de los dioses y el «padre de los hombres»; el «creador de las cosas creadas» y también el «padre de los años» (?); se le imagina como un anciano con barba blanca. Es «sabio», «bondadoso» y «misericordioso». Vive en un lugar misterioso, en el fin del mundo: «en el nacimiento de los ríos, en lo profundo de los abismos». Pero no está allí retirado y ocioso, sino que es el árbitro supremo y el guardián del orden cósmico, ya que de él dependen las decisiones que interesan lo mismo a los dioses que a los hombres. Es posible que, en una etapa anterior o en un ciclo de leyendas que no han llegado a nosotros, desempeñara un papel más activo. Uno de sus epítetos es el «Toro El», lo cual parece definirlo más bien como poderoso que como fecundo; sin embargo, un poema que designamos por sus primeras palabras «El nacimiento de los dioses graciosos y hermosos» cuenta cómo El impregnó a dos mujeres de las que nacieron la Aurora y el Crepúsculo. Su esposa titular, su compañera divina, es la diosa Aserá, que le dio setenta hijos divinos; ella es, pues, la «madre de los dioses». Se la llama con frecuencia la «señora Aserá del mar». Tiene gran poder sobre el corazón de El, y los otros dioses la aceptan por mediadora. La Aserá de Ras Samra y la Aserá

[82] Tablilla en cuneiforme alfabético G 17 = H 29 (la sigla G remite a Gordon, *Ugaritic Textbook*, y la sigla H a A. Herdner, *Corpus*...); tablilla en cuneiforme silábico: J. Nougayrol, *Ugaritica* V, n. 19 con el comentario de p. 42-64; cf. n. 170 y p. 320-322.

[83] O. Eissfeldt, *El im ugarithischen Pantheon* (Leipzig 1951); M. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden 1955); P. D. Miller, *El the Warrior*: HTR 60 (1967) 411-431. Sobre la extensión a todo el ámbito cananeo de la figura de El como jefe del panteón, cf. las reservas de R. Rendtorff, *El, Ba'al und Jahwe*: ZAW 78 (1966) 277-292. Sobre El en Arabia, cf. U. Oldenburg, *Above the Stars of El. El in Ancient South Arabic Religion*: ZAW 82 (1970) 187-208.

del Antiguo Testamento (diosa de la vegetación, asociada a Baal) sólo coinciden en el nombre [84].

En los poemas de Ras Samra, esa respetable pareja queda eclipsada por dos dioses jóvenes y turbulentos, Baal y su hermana y amante Anat; es posible que entraran, en un grado secundario, dentro del panteón cananeo. Porque es cierto que Baal [85] es considerado como hijo de El, padre de todos los dioses; pero se le llama con insistencia el «hijo de Dagón», y Dagón es un dios especialmente venerado en la región del Eufrates medio y alto, donde también el nombre de Anat aparece muy pronto. Baal lleva un nombre común, el «Señor», que se ha convertido en su nombre personal; pero también tiene un nombre propio: en Ras Samra se llama Haddu, es decir, Hadad, la gran divinidad semítica de la tormenta, que trae la lluvia y con ella la fertilidad. Baal es el «príncipe, señor de la tierra», el «cabalgador de las nubes», un dios de las montañas donde se forman las tormentas; es el «señor de las alturas del Sapon», que es el lugar donde se reúnen los dioses en asamblea y que se localizaba en el Gébel el-Aqra, al norte de Ras Samra; es también un dios guerrero, el «héroe todopoderoso». Se le representa caminando sobre los montes y los mares, blandiendo un mazo como arma y apuntando hacia la tierra con una lanza cuya asta termina en un rayo.

Su hermana y esposa, Anat, posee las mismas características contrastantes [86]. Es una diosa del combate y del amor: a veces atroz, violenta y sanguinaria, pero también bella, atractiva y fecunda, el ideal de mujer. En los grandes poemas de Ras Samra, la diosa Astarté es como un doble de Anat y sólo desempeña un papel secundario. Se la menciona con más frecuencia en los textos cultuales. Un texto mitológico reciente [87] le ha devuelto su importancia: subraya su carácter belicoso y su función de protectora de la justicia y del derecho. En Egipto tuvo una popularidad equiparable, por lo menos, a la de Anat, a la que suele ir asociada. En Palestina, al menos según el Antiguo Testamento, eclipsó a Anat, y ambas diosas fueron más tarde reunidas bajo el nombre de Atargatis, la gran «diosa siria» de la época helenística.

En torno a estas figuras principales gravitan divinidades que, por lo menos en nuestros textos, se presentan como secundarias en Ugarit: la diosa solar Shapash y el dios lunar Yarih [88], el dios de la peste Resef,

[84] K. H. Bernhardt, *Aschera in Ugarit und im Alten Testament*: MIO 13 (1967) 163-174.

[85] Cf. el estudio de conjunto de A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts* (Copenhague 1952); U. Oldenburg, *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion* (Leiden 1969); J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (Alter Orient und Altes Testament 16; Neukirchen-Vluyn 1971).

[86] U. Cassuto, *La déesse 'Anat* (Jerusalén 1951) (en hebreo); A. S. Kapelrud, *The Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts* (Oslo 1969).

[87] PRU V, n. 1 = G 2001; comentario de W. Herrmann, *Aštart*: MIO 15 (1969) 6-55.

[88] W. Herrmann, *Yarih und Nikkal und der Preis der Kutarāt Götinnen. Ein kultisch-magischer Text aus Ras Schamra* (BZAW 106; 1968).

y los binomios de artesanos o mensajeros divinos: Koshar-wa-Hasis (diestro-y-hábil), Gapan-wa-Ugur (viñedo-y-campo), Qadesh-wa-Amrar (santo-y-bendito). Los adversarios de Baal merecen un lugar aparte: Mot [89] (la «muerte») y Yam [90] (el «príncipe mar, el regente río»). El primero, como señor del mundo subterráneo y estéril, y el segundo, como poder de las aguas tumultuosas e inútiles (el país de Canaán no conocía el riego), disputan el poder supremo a Baal, «señor de la tierra» fecunda.

Estos dioses son los actores de los mitos, de los que los poemas de Ras Samra sólo nos han conservado elementos dispersos. Los fragmentos más numerosos pertenecen al ciclo de Baal, y se pueden distinguir en ellos tres temas. 1) La lucha de Baal contra Yam. El dios El, cuya autoridad se ve amenazada por Baal, concedió un palacio a Yam y consintió en entregarle también a Baal. Pero éste, con dos mazas forjadas por Koshar-wa-Hasis, reduce a Yam a la impotencia y se hace dueño del panteón; se le reconoce como rey. 2) La construcción del palacio de Baal. El, accediendo a la intervención brutal de Anat y a las lisonjas de Aserat, acepta que se construya un palacio a Baal. Pero este prohíbe al arquitecto divino, Koshar, que le ponga ventanas, quizá para impedir la entrada de su enemigo Mot. Al fin acepta que se le ponga una ventana para que se oiga a través de ella su trueno y descienda la lluvia a la tierra. 3) La lucha entre Baal y Mot. Una vez reconocido como rey y en poder de una residencia, Baal se vuelve contra su gran enemigo, Mot, la «muerte». Envía mensajeros que anuncian a Mot su toma del poder; pero éste, por toda respuesta, conmina desde su morada subterránea a Baal a que le salga al encuentro. Con una sumisión admirable, Baal se pone en camino llevando consigo las nubes, los vientos, la lluvia y toda su corte. Baal muere, y es llorado por El y enterrado por Anat. Pero ésta, después de pasar siete meses suplicando en vano a Mot que le devuelva a su hermano, se enfrenta a él: le coge y le trata como al grano que se aventa, se tuesta y se tritura, y esparce sus restos por los campos. Se va después en busca de Baal y por fin lo encuentra. Baal se presenta de nuevo pleno de vigor y vence a sus enemigos. Al cabo de siete años, Mot provoca de nuevo a Baal, pero es definitivamente derrotado.

Pese a las muchas incertidumbres de detalle y a las grandes lagunas, y teniendo en cuenta la forma particular que pudieron revestir en Ugarit, estos poemas nos revelan rasgos comunes a toda la mitología cananea. Tenemos, por un lado, un mito cósmico de la lucha contra el caos original representado por Yam, que probablemente es idéntico a los monstruos Lotán (Leviatán) y Tanín, también mencionados en los textos de Ras Samra. Tenemos, por otro lado, diversos mitos de fer-

[89] T. Worden, *The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth in the Old Testament:* VT 3 (1953) 273-297.

[90] O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78; 1959).

tilidad, de los cuales unos son estacionales y otros cíclicos; en los primeros la alternancia de la vegetación y la esterilidad está representada por la permanencia benéfica de Baal en la tierra y por su descenso al reino de los muertos; en los segundos los períodos de siete años coinciden con la intervención de Mot, que amenaza con anular la abundancia que trae Baal. Estos mitos estacionales o cíclicos son, por lo demás, una simple repetición del mito de los orígenes: la lucha incesante de los poderes de la vida contra los poderes de la muerte. Estos motivos son universales, pero en Canaán tomaron una expresión adaptada a los caracteres de la civilización que hemos descrito. En esta civilización sedentaria, de gobiernos monárquicos, los dioses luchan por el título de rey y por la posesión de un palacio; este aspecto se encuentra también en las leyendas reales de Keret y de Aqhat-Danel. En esta civilización de campesinos las aventuras de los dioses expresan y determinan las fases regulares o los riesgos temibles de la vida agrícola.

VII. La religión «cananea». El culto

Los poemas mitológicos de Ras Samra tienen un contenido religioso, la mayoría han sido hallados en una «biblioteca» próxima a dos templos, y fueron escritos al dictado de los sacerdores [91]. Hay que admitir, por tanto, que tenían relación con el culto; pero es ciertamente exagerado considerar todos estos «mitos» como el acompañamiento de «ritos» o incluso como libretos de dramas litúrgicos representados en los templos [92]. De hecho, el uso ritual sólo está claro en un texto, el *Nacimiento de los dioses graciosos* [93]: el poema está cortado por rúbricas que indican palabras que se deben recitar o acciones que hay que ejecutar. Lo cierto es que estos poemas eran recitados: el ciclo de Baal y la epopeya de Aqhat-Danel contienen notas en las que se prescribe al recitador «repetir» tal parte del texto [94]. Así, pues, los poemas mitológicos se debían recitar en los templos con ocasión de ciertas fiestas, y podemos suponer que estos mitos de la lucha cósmica o de la desaparición y del retorno del dios de la fertilidad iban asociados a la celebración de las fiestas del Año Nuevo y de la recolección. Pero esto no pasa de ser una hipótesis razonable, ya que los textos de Ras Samra no nos dicen nada acerca del ritual de estas fiestas; ni siquiera mencionan su existencia.

En realidad, estamos muy mal informados sobre el culto ugarítico. Fuera de las listas de dioses o de ofrendas, los textos propiamente cultuales sólo contienen rituales breves, totalmente mutilados, en los que

[91] Colofón de una tablilla del ciclo de Baal: G 62,53-57 = H 6, VI, 53-57.

[92] Así, sobre todo, Th. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (Nueva York 1950, [2]1961); A. S. Kapelrud, *loc. cit.* en la nota 85, y *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*, trad. G. W. Anderson (Oxford 1965).

[93] G 52 = H 23.

[94] G 51, col. IV, 104-105 = H 4, col. IV, 104-105; H 19.225 (esta línea es omitida por G 1 *Aqht)*.

se prescriben ciertos sacrificios para determinadas divinidades, indicando alguna vez el mes o el día del mes. Los más significativos son: un ritual de sacrificio público ofrecido por los hombres (y el rey) y las mujeres (y la reina) de Ugarit en expiación de pecados confesados [95]; otro ritual que prescribe sacrificios para el día de la luna nueva del mes «primero del vino» (o simplemente del «primer mes»), abluciones para el día 13, sacrificios para el 14 (la luna llena) y ceremonias similares para los mismos días de otro mes [96]. La comparación de los términos cultuales ugaríticos con los de la Biblia ha dado lugar a aproximaciones arbitrarias [97]. El vocabulario sacrificial era distinto en Ugarit y en Israel, como lo será más tarde en Cartago. Por el contrario, el sistema de los sacrificios parece haber sido muy parecido: en los textos de Ras Samra se halla el holocausto, el sacrificio o la ofrenda de «paz» o de «comunión» y el sacrificio expiatorio, y la Biblia supone que los sacrificios cananeos y los israelitas poseían un ritual común; por ejemplo, en el monte Carmelo se prepara de la misma manera el holocausto de los profetas de Baal y el sacrificio de Elías (1 Re 18).

Los textos rituales de Ras Samra atribuyen al rey un papel activo en el culto. Esta función también se pone de manifiesto en los poemas épicos, donde los reyes legendarios, Keret y Danel, hacen el oficio de sacerdotes. Pero Ugarit tenía también un sacerdocio constituido: a su frente estaba el «jefe de los sacerdotes»; en las listas de la población se enumeran como clase aparte las familias sacerdotales. Al lado de los sacerdotes aparecen los *qadešim*, palabra que la Biblia pone en relación con la prostitución sagrada, aunque los textos de Ras Samra no sugieren nada por el estilo; se trata simplemente de personas «consagradas». El personal inferior comprendía, entre otros oficiales, los cantores, los porteros y un grupo cuyo nombre corresponde al de los *netînîm* del templo de Jerusalén [98].

Estos textos cultuales no proyectan casi ninguna luz sobre los sentimientos que animaban a los fieles de la religión cananea: necesitaríamos conocer las súplicas que ellos compusieron. Los poemas mitológicos pueden desorientarnos. Hacen intervenir a Anat haciendo una carnicería de sus enemigos, «hundiendo sus rodillas en la sangre de los guerreros y sus muslos en el pus de los héroes»; representan a Astar, el burlesco sustituto que han dado a Baal, sentado sobre el trono, pero «sin que lleguen sus pies al escabel, ni alcance su cabeza la cima del asiento»; describen las acciones sexuales de los dioses con una cru-

[95] G 2 = H 32; cf. A. Caquot, *Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra:* RHPR 42 (1962) 201-211. Hay que añadir el texto paralelo RS 17.000 A + 17.000 B, publicado por A. Herdner, *Corpus...*, 136-138, apéndice 1.

[96] G 3 = H 35 y el duplicado RS 18.56, publicado por A. Herdner: «Syria» 33 (1956) 104-112 = *Corpus...*, 136-138, apéndice 2. Cf. B. A. Levine, *Ugaritic Descriptive Rituals:* JCS 17 (1963) 105-111.

[97] Sobre todo, Th. H. Gaster, *The Service of the Sanctuary. A Study in Hebrew Survivals*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud* II (París 1939) 577-582.

[98] B. A. Levine, *The Netînim:* JBL 82 (1963) 206-212.

deza insoportable y utilizando palabras de doble sentido. Pero es probable que los ingeniosos mercaderes de Ugarit y los aristócratas del ejército sólo viesen en todo eso un conjunto de «bellas historias». Los campesinos, en cambio, quedarían cautivados por esas aventuras de sus dioses, de los que hacían depender la fertilidad de sus campos y la fecundidad de sus rebaños.

Es fácil comprender la seducción que esta religión violenta y sensual ejerció sobre los israelitas cuando se establecieron en Palestina. ¿No iba a depender su propia subsistencia de los mismos poderes y no convendría asegurarla con los mismos ritos? Pero esta religión, inspirada en el retorno cíclico de los fenómenos de la naturaleza, era incompatible con la religión de los inmigrantes, fundada en las intervenciones personales de su dios en el curso lineal de la historia: él los había escogido, salvado y guiado hasta esta tierra. El conflicto entre Yahvé y Baal estalló desde la entrada en Canaán [99]. La nueva religión no dejaba ningún lugar para los mitos cananeos, que sólo ofrecieron una imaginería literaria para celebrar la omnipotencia de Yahvé, el unico, y para consagrarle los trofeos de los dioses vencidos. Yahvé asumía también sus funciones, y los mismos ritos, cambiando de sentido, podían servir para su culto: en el ordenamiento de las fiestas y de los sacrificios de Israel hay muchos elementos cananeos; pero estos mismos préstamos constituían un aspecto del conflicto: se combatía a Baal con sus mismas armas. Si tenemos en cuenta que todos los grupos extranjeros, incluso los no semíticos, como los hurritas y más tarde los filisteos, olvidaron totalmente su religión al poco tiempo de entrar en Canaán, se considerará humanamente extraordinario que esta lucha entre Yahvé y Baal se prolongara tanto tiempo y, a pesar de los compromisos y a través de muchas infidelidades, terminara con la victoria del yahvismo.

[99] Sobre este conflicto, cf. recientemente G. Östborn, *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hossea and Related Documents* (Lund 1956); N. C. Habel, *Yahweh versus Baal. A Conflict of Religious Cultures* (Nueva York 1964); F. E. Eakin, *Yahwism and Baalism Before the Exile:* JBL 84 (1965) 407-444; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968).

LOS ORIGENES DE ISRAEL

Ahora intentaremos situar los orígenes del pueblo de Israel en el marco histórico, étnico y cultural del II milenio. Pero antes se nos plantea un problema de si tal investigación es posible y legítima para el investigador.

«Israel» [1], en la Biblia es, ante todo, el nombre colectivo de doce tribus que son consideradas como la descendencia de doce hijos de Jacob. «Israel» es también un nombre individual, dado a Jacob, el antepasado común (Gn 32,29; 35,10). Todos los miembros de estas doce tribus se llaman «hijos de Israel» *(benê Isra'el)* y componen el «pueblo de Israel». Pero, a los ojos de un historiador moderno, este pueblo sólo aparece constituido después de su asentamiento en Canaán; por eso algunos autores hacen comenzar en ese momento su historia [2]. Para los israelitas, en cambio, la historia de su pueblo comenzaba con la de su «padre» Abrahán.

En efecto, el hebreo posee dos palabras, *'am* y *gôy*, que no quedan exactamente traducidas por «pueblo» y «nación», ya que responden a nociones distintas de las nuestras [3]. La palabra *'am* empleada en plural designa a los parientes próximos por línea paterna; empleada colectivamente en singular, tiene en casos excepcionales el mismo sentido, pero generalmente significa «pueblo». No hay razón para repartir estos dos usos entre dos términos diferentes, como hacen los diccionarios, puesto que el «pueblo» es concebido como una extensión de la familia, de la familia paterna, y se funda como ella sobre los lazos de la sangre. De un muerto sepultado en la tumba familiar se dice que se ha reunido con sus *'ammîm* (Gn 25,8.17, etc.). A los transgresores de ciertas leyes religiosas se los separa de sus *'ammîm* (Ex 30,33.38). Un sacerdote se hace impuro por el contacto con el cadáver de uno de sus *'ammîm* (Lv 21,1-2). Jeremías deja Jerusalén para asistir a una partición de tierras entre sus *'ammîm* (Jr 37,12). Todo el *'am* de Booz sabe que Rut es una mujer virtuosa (Rut 3,11), y Booz toma a todo el *'am* de Belén como testigo de su matrimonio con ésta (Rut 4,9). Los matrimonios entre el clan de Jacob y los habitantes de Siquén habrían hecho de los dos grupos «un solo *'am* (Gn 34,16). El paso del sentido de pariente próximo al de familia, clan, pueblo se hace insensible. Cuando Abrahán deja Harán con su esposa, su sobrino Lot y toda su casa, este gru-

[1] L. Rost, *Israel bei den Propheten* (Stuttgart 1937); G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament* (Upsala 1946).

[2] Desde J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte* (Berlín 1894, [9]1958) hasta M. Noth: cf. introducción a su *Geschichte Israels* ([6]1966).

[3] Cf. L. Rost, *Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament*, en *Hom. Otto Prockshì* (Leipzig 1934) 125-148, esp. 137-147 = *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1965) 76-101; E. A. Speiser, *«People» and «Nation» of Israel*: JBL 79 (1960) 157-163 = *Oriental and Biblical Studies* (Filadelfia 1967) 160-170; A. Cody, *When is the Chosen People called a gôy?*: VT 14 (1964) 1-6.

po constituye ya un *'am*, y los israelitas podían hacer comenzar ahí la historia de su «pueblo».

Dios no promete entonces a Abrahán hacer de él un gran «pueblo», *'am*: Abrahán llegará a ser un gran *gôy*, una gran «nación» (Gn 13,2; y aún 18,18). Se emplea la misma palabra en las promesas hechas a Jacob (Gn 35,11; 46,3) y a Moisés (Ex 32,10; Nm 14,12). La realización de estas promesas se la recordaba en un formulario de la fe de Israel: el pequeño grupo bajado a Egipto se había convertido allí en un *gôy*, una «nación» grande, poderosa y numerosa (Dt 26,5). La misma palabra designa con frecuencia las otras «naciones» del mundo. A propósito de Israel se la emplea especialmente en relación con la tierra prometida: ya en las promesas a los patriarcas (Gn 35,11-12); después, en tiempos de la conquista (Jos 3,17) y en otras ocasiones. La nación representa una unidad territorial[4] y, consiguientemente, una unidad política: los dos reinos de Israel y de Judá forman dos «naciones» que Dios quiere reunir en una sola «nación» y bajo un solo rey (Ez 37,22). Excepcionalmente, el término se aplica a Israel en un contexto religioso, pero en relación con la realeza de Yahvé: Israel es la «nación» sobre la que «reina» Yahvé (Miq 4,7). En efecto, las dos palabras, «nación» y «rey» o «reino», se evocan mutuamente, cuando se trate de naciones extranjeras (1 Re 18,10; Jr 18,7.9, etc.). Si Israel pidió un rey, fue para ser como las otras naciones (1 Sm 8,20).

En cuanto «nación», Israel se parece a sus vecinos, y este aspecto es el que regula sus relaciones con ellos, es decir, su política exterior. La designación de «pueblo», aplicada a Israel, considera más bien las relaciones internas entre sus miembros, las cuales se fundan en los lazos de la sangre, y su relación con Dios, de quien es «pueblo elegido». Ahora bien, los israelitas creían que esa elección se había expresado ya en las promesas hechas a Abrahán y que se había manifestado y realizado en la liberación de Egipto, la revelación del Sinaí y la conquista de la tierra prometida. Estos eran los artículos esenciales de su fe, y la narración de estos hechos ocupa en la Biblia, desde el Génesis hasta el final del libro de Josué, más espacio que toda la historia de la «nación» de Israel y de las dos «naciones», Israel y Judá. Esta fe histórica de Israel constituye un objeto necesario de estudio para el historiador de las religiones. Concierne también, y de forma imperiosa,

[4] Fuera del hebreo, la palabra sólo se encuentra en el acádico de Mari: *ga'um*, *gawum*. La traducción por «territorio», que se había propuesto en un principio, A. Finet, *Répertoire analytique des tomes I à IV* (Archives Royales de Mari XV; París 1954) 200, ha sido abandonada. El Diccionario de Chicago V (1956) traduce «grupo», «tropa» (de trabajadores); el diccionario de W. von Soden (1965) traduce «pueblo». Ese término raro, empleado a propósito de nómadas, designa quizá una subdivisión de la tribu: cf. J. Bottéro, *Archives Royales de Mari* VII (1957) 224; J.-R. Kupper, *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari* (1957) 20; D. O. Edzard: ZA 56 (1964) 144. Pero a este valor étnico se añade una noción de vivienda en común: A. Malamat, *Aspects of Tribal Societies in Mari an Israel*, en *XV[e] Rencontre Assyriologique Internationale, Liège* (París 1967) espec. 133-135.

al historiador como tal, que debe juzgar el valor de esas tradiciones e investigar cuáles fueron los orígenes del pueblo de Israel.

Pero ¿es posible esta investigación? ¿Qué caminos ha de seguir?[5] Nuestra única fuente literaria directa, para el estudio de los orígenes de Israel, es la Biblia. Ahora bien, los relatos que ésta contiene fueron escritos mucho después de los acontecimientos que narran. No se puede excluir sin más que utilizaran documentos más antiguos o recogieran buenas tradiciones orales. Pero hay que reconocer que tienen detrás un complicado desarrollo literario y preliterario y que fueron redactados desde la óptica histórica de un Israel unificado y constituido como pueblo en Palestina, y desde la perspectiva religiosa de un yahvismo plenamente desarrollado. Las tradiciones particulares se combinaron para ser las tradiciones de «todo Israel»; se las aumentó o retocó para dar cuenta de situaciones más recientes[6]; se las modificó al ser recitadas en los santuarios o con vistas a su empleo en el culto. Es muy difícil determinar qué recuerdos auténticos se ocultan detrás de esas tradiciones retocadas. El estudio interno de los textos bíblicos puede llevar a conclusiones probables, pero el historiador deberá confrontarlas con los testimonios ajenos a la Biblia. Las excavaciones del último medio siglo han acrecentado de forma prodigiosa nuestro conocimiento del Próximo Oriente antiguo: numerosos textos y los testigos mudos de la arqueología nos han revelado los movimientos de los pueblos y sus conflictos, su organización social y política, sus costumbres familiares, jurídicas y religiosas durante el II milenio, que es donde se sitúan los orígenes de Israel. Es verdad que el mutismo de los monumentos hace incierta su interpretación; es cierto también que los textos extrabíblicos no mencionan a Israel hasta fines del siglo XIII a.C. (y de manera equívoca) en la estela de Merneptah y que no se encuentra en ella ninguna alusión explícita a los patriarcas hebreos, a la estancia en Egipto, al éxodo, ni siquiera a la conquista de Canaán; y es dudoso que este silencio llegue a romperse algún día por nuevos textos. Pero los múltiples paralelos que esos descubrimientos han permitido establecer con la onomástica y las costumbres de la Biblia, las coinci-

[5] Sobre estas cuestiones de método, cf. sobre todo, y en sentidos diversos J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (Londres 1956); M. Noth, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*, en *Congress Volume. Oxford*: SVT 7 (1960) 262-282; J. A. Soggin, *Ancient Biblical Tradition and Modern Archaeological Discoveries*: Bib Arch 23 (1960) 95-100; R. de Vaux, *Les Patriarches Hébreux et l'Histoire*: «Studi Biblici Franciscani Liber Annuus» 13 (1962-1963) 287-297 = *Bible et Orient* (París 1967) 175-185; id., *Method and Study of Early Hebrew History*, en *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt (Nashville-Nueva York 1965) 15-29; id., *On Right and Wrong Uses of Archaeology*, en *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, ed. J. A. Sanders (Garden City, N. Y., 1970) 64-80.

[6] Cf. G. Wallis, *Die Tradition von den drei Ahnvätern*: ZAW 81 (1969) 18-40: J[1] reúne las tradiciones que afectan al reino judío de David, J le insufla un espíritu nacional israelita después de la división de los reinos, E les añade motivos teológicos, P extrae formas rituales.

dencias que han revelado entre la historia del Oriente Próximo y los acontecimientos relatados en la Biblia, han situado las tradiciones bíblicas en su contexto y han hecho confiar en su valor.

Estas dos fuentes de información, bíblica y extrabíblica, deben utilizarse por igual y, en la medida en que sea posible, hay que controlar la una con la otra. De acuerdo con su formación y sus preferencias, ciertos historiadores, concentrando su estudio en el texto de la Biblia, se dejarán impresionar más por las dificultades que suscita y correrán el peligro de minimizar su contenido; otros prestarán más atención al marco exterior, en el que se insertan, de una forma que les parece satisfactoria, los relatos bíblicos y se sentirán tentados a conceder excesivo valor histórico a éstos. Se deben tener en cuenta esos dos tipos de testimonio por igual y combinar cuanto aporten uno y otro de positivo. El buen método aconseja hacerlo examinando primero lo que dice la Biblia, con todos los recursos de la crítica textual y de la crítica de las tradiciones; pero en cada una de estas etapas, el historiador tendrá siempre a la vista los testimonios extrabíblicos de los textos y de la arqueología, los cuales le ayudarán a formar su juicio y a realizar sus opciones. Bajo esta luz exterior, lo que el examen interno de los textos sostenía simplemente como posible podrá aparecerle como probable; el acuerdo de estas conclusiones con la historia general podrá permitir trazar un bosquejo de los orígenes de Israel, aunque muy incompleto y en muchos puntos hipotético. De todos modos, el historiador sabe desde un principio que no podrá escribir una «historia» de esos orígenes: sus fuentes son demasiado escasas e inciertas.

PRIMERA PARTE

LAS TRADICIONES PATRIARCALES

CAPÍTULO I

LAS TRADICIONES PATRIARCALES EN EL GENESIS

El embarazo del historiador aumenta a medida que se remonta en el tiempo, y su problema más arduo es el de los primeros antepasados que Israel se atribuía: los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob. Su «historia» se narra en el Génesis (caps. 12-35); la historia de José, que ocupa todo el final del Génesis (a excepción de los capítulos 38 y 49), pertenece al período siguiente, el de la estancia en Egipto.

I. ANÁLISIS LITERARIO [1]

Pese al enorme trabajo de crítica literaria realizado desde hace dos siglos sobre el Pentateuco en general y el Génesis en particular, las conclusiones están lejos de ser unánimes, y los mismos fundamentos de esta crítica son puestos periódicamente en duda. La opinión más común sigue adhiriéndose a la teoría documental y reconoce en el Génesis tres de las cuatro grandes fuentes del Pentateuco: la fuente yahvista (J), la elohísta (E) y la sacerdotal (P). Sólo se ha llegado a un acuerdo en lo que concierne a la distribución general del texto entre estas tres fuentes. La parte menor corresponde a la más reciente, P, la cual ha retocado y completado ciertos relatos y ha insertado listas, genealogías y precisiones sobre el nacimiento, la muerte y la edad de los patriarcas, proporcionando así un marco cronológico a la narración. Sólo dos pasajes largos se le atribuyen en exclusiva: el cap. 17, la alianza con Abrahán, con las promesas de una descendencia y de la posesión de la tierra y con el precepto de la circuncisión; y el cap. 23, la adquisición de la gruta de Macpela para la sepultura de los patriarcas. Se considera que la mayor parte de los relatos son una combinación de J y E. El primer indicio de la fuente elohísta se cree hallar en el

[1] Se encontrará una historia de la investigación, una exposición de las recientes tomas de posición y una bibliografía en H. Cazelles, *Pentateuque*, en DBS VII (1964) col.687-858; texto revisado y bibliografía puesta al día en la traducción italiana: H. Cazelles, J. P. Bouhot, *Il Pentateuco* (Brescia 1968). Exposiciones recientes de la teoría documental (con ciertas variantes): O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tubinga [3]1964); traducción española (bibliografía puesta al día): *Introducción al Antiguo Testamento* (Madrid 1974); especialmente sobre el Génesis: O. Eissfeldt, *Die Genesis der Genesis* (Tubinga [2]1961); S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Trondheim 1964); E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg [10]1965) 112-209; traducción inglesa: G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Londres 1970) 103-195.

cap. 15, donde se narra la alianza con Abrahán, junto con las promesas de una descendencia y de la posesión del país, que es paralelo del cap. 17 (P). Pero la composición literaria de ese capítulo es compleja [2], y esta dificultad de distinguir las dos fuentes afecta, en mayor o menor grado, a los demás relatos patriarcales. La parte del Elohísta aparece con más claridad en ciertos duplicados: Abrahán y Sara en Egipto (Gn 12,10-13,1 [J]), Abrahán y Sara en Guerar (Gn 20,1-18 [E]); Agar e Ismael en el desierto (Gn 16,1-14 [J]), Agar e Ismael en casa de Abrahán (Gn 21,8-21 [E]); Abrahán y Abimelec (Gn 21,22-34 [E]), Isaac y Abimelec (Gn 26,12-33 [J]). Aparece también en ciertos pasajes cortos que no tienen equivalente en J; por ejemplo, la construcción de un altar en Betel por Jacob (Gn 35,1-7), el nacimiento de Benjamín y la muerte de Raquel (Gn 35,16-20). Finalmente, se está de acuerdo en considerar que el cap. 14, la victoria de Abrahán sobre los reyes de Oriente y su encuentro con Melquisedec, no pertenece a ninguna de las tres fuentes.

Aun admitiendo todo esto, quedan en pie muchas preguntas respecto a la unidad y al carácter de cada una de estas fuentes, a su fecha y a su ambiente originario. No será fácil resolverlas si no se presta atención a los demás libros del Pentateuco en que se prolongan estas fuentes. Debemos contentarnos con resumir aquí las conclusiones de conjunto que parecen más probables, aplicándolas al caso concreto de los relatos patriarcales.

P no plantea a este respecto problemas serios: es una obra de los sacerdotes del templo de Jerusalén, redactada al final del exilio o después del retorno; pero ha podido utilizar tradiciones más antiguas. En cuanto a J, se ha intentado muchas veces, y desde hace largo tiempo, descubrir en ella otra fuente más arcaica, a la que se atribuye en concreto la historia de Sodoma y de las hijas de Lot (Gn 18-19), el nacimiento de Jacob y de Esaú y la historia del plato de lentejas (Gn 25), la lucha de Jacob con Dios en Penuel (Gn 32) y, por último, la historia de Judá y de Tamar (Gn 38), insertada en la historia de José. En razón de su interés por el sur de Palestina y Transjordania, se llamó a esta fuente más antigua «quenita» o «seirita» (=Edom); a causa de la falta de referencias al culto, se la llamó «laica»; a consecuencia de su arcaísmo y de sus reticencias respecto a la civilización sedentaria, se la llamó «nómada». Sería el primer intento de una historia desde los orígenes de la humanidad hasta la entrada en Canaán y habría sido compuesta durante el reinado de David. Es cierto que estos pasajes tienen entre sí rasgos comunes característicos, pero no está probado que hayan formado un conjunto seguido, ni es posible demostrar que hayan existido

[2] Cf., recientemente, H. Cazelles, *Connexions et structure de Gen. XV:* RB 69 (1962) 321-349; A. Caquot, *L'alliance avec Abram (Génèse 15):* «Semitica» 12 (1962) 51-66; N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15* (Stuttgart 1967); R. E. Clements, *Abraham and David, Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition* (Londres 1967).

nunca como una fuente escrita independiente. Son más bien tradiciones particulares recogidas por el yahvista, que respetó su forma; el estudio de las mismas no compete a la crítica literaria, sino a la historia de las tradiciones. El escrito yahvista parece ser obra de un solo autor, un judío de los allegados al rey, probablemente bajo el reinado de Salomón.

El problema que plantea la fuente elohísta es más importante para el historiador. Desde el punto de vista literario, es cierto que los elementos que se le atribuyen fueron insertados secundariamente en la obra de J, con la que fueron fusionados y a la que completan alguna vez. Es opinión muy generalizada que esos elementos proceden de una fuente, oral o escrita, que se había constituido y transmitido independientemente de J antes de combinarse con ella. El acuerdo es menor respecto a su fecha y lugar de origen: la tendencia dominante es considerar que se fijó en el siglo VIII a.C., que reúne tradiciones del norte y que está en relación con el movimiento profético [3]. A partir de Abrahán, corre paralela a J, y, como es independiente de ésta, se concluye que ambas fuentes, J y E, se remontan a otra fuente común, oral o escrita [4]. Esta fuente común contenía ya lo esencial de la historia de los patriarcas, en particular la sucesión genealógica Abrahán-Isaac-Jacob, la opresión y la liberación de Egipto, la revelación de Dios en la montaña, la entrada en la tierra prometida, es decir, todos los grandes temas del Pentateuco. Dado que esa fuente común es más antigua que la yahvista, representaría un estado de la tradición anterior a la monarquía israelita. Así, pues, para juzgar el valor de los relatos patriarcales, el historiador estaría en unas condiciones mejores de lo que la fecha tardía de su redacción nos permitiría esperar.

Pero otros críticos se niegan a reconocer la existencia de una fuente elohísta, paralela a la yahvista e independiente de ella [5]. En muchos pasajes, no se impone la distinción propuesta entre J y E; en otros, los trozos atribuidos a E aparecen como adiciones o correcciones de J que reflejan ideas morales y religiosas más elevadas. Según estos críticos, la existencia de una fuente E, paralela e independiente, es indemostrable; creen más bien que J fue primero revisada, completada y corregida oralmente y que después un redactor utilizó esas variantes de la tradición para presentar una edición revisada de J. De ser así, la crítica literaria nos impediría remontarnos a un estado de las tradiciones anterior a J.

Esta segunda teoría tiene a su favor buenos argumentos. Hay que reconocer que la distribución, entre dos «fuentes», de los textos consi-

[3] Cf. una defensa reciente del Elohísta como fuente independiente con una teología propia en H. W. Wolf, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch:* EvTh 29 (1969) 59-72.

[4] Es la «Grundlage» de Noth: *Überlieferungsgeschichte*, 40-44, y la «Tradition» de E. A. Speiser, *Genesis* (Anchor Bible; 1964) p. XXXVIIss.

[5] P. Volz, W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?:* BZAW 63 (1933). La tesis ha sido recogida con nuevos argumentos por S. Mowinckel, *Erwägungen...*

derados como comunes a J y E, es a menudo incierta; y hay que recordar que la teoría documental clásica, tomada en su conjunto, sigue siendo una hipótesis [6]. No obstante, la constancia del vocabulario y de las tendencias en los elementos atribuidos a E y su desarrollo paralelo al de J hacen que la primera teoría sea todavía la más satisfactoria. Pero, aun admitiendo esto y aceptando la fecha más antigua propuesta para J y la existencia de una tradición anterior, común a J y E, el análisis literario no permite al historiador remontarse más allá de la época en que las tribus, instaladas en Canaán, se consideraban unidas por los lazos de la sangre y por una fe común: forman *un* pueblo que desciende en su totalidad de Abrahán; adoran a *un* Dios que es el mismo que adoraron Abrahán, Isaac y Jacob; habitan en *un* país que es la tierra prometida a Abrahán, Isaac y Jacob. Todo el Pentateuco proclama esta triple unidad. ¿Cómo se llegó ahí y cuál es el valor de esa tradición unificada? En este momento dejamos el terreno de la crítica literaria para entrar en el de la historia de las tradiciones.

II. La formación de la tradición [7]

Cualquiera que sea la opinión que tengamos sobre el Elohísta, es cierto que el Yahvista encontró una tradición ya constituida y que se le imponía. Los lugares donde se formó y se transmitió esta tradición no pueden ser otros que los santuarios donde las tribus rendían juntas un culto al mismo Dios. El artículo fundamental de su fe era que ese Dios había liberado a sus antepasados de la opresión del faraón y los había conducido a Canaán. Los recuerdos de la salida de Egipto, unidos a los de la toma de posesión del país, formaban necesariamente parte de esa tradición primitiva. Incluía también, en contra de la opinión de ciertos críticos [8], los recuerdos del Sinaí, ya que este encuentro con Dios estaba en el origen de su fe común. Por el contrario, cabe preguntarse si los patriarcas no habían sido integrados secundariamente en esta tradición, dado que existe un corte entre el Génesis y el Exodo, entre el fin de la historia patriarcal y el comienzo de la historia de la salida de Egipto; no se ha conservado ningún recuerdo del período intermedio, y la redacción del Pentateuco no se preocupó por cubrir esa laguna. Es verdad que se puede invocar la confesión de fe de Dt 26,5-10, que comienza por «Mi padre era un arameo errante...» y prosigue con el recuerdo de la liberación de Egipto y de la entrada en Canaán. Este «pequeño credo histórico» es considerado como muy antiguo; por consiguiente, la tradición del éxodo y de la conquista estaría, desde un principio, en relación con los patriarcas [9]. Más exactamente, habría sido relacionada primero con la figura de Jacob, el «arameo» al que se refiere Dt 26, que también se llama Israel y que es el padre de todos los «hijos de Israel» [10]. La tradición se retrotraería después a Isaac y, por fin, a Abrahán [11]. Sin embargo, el análisis literario de Dt 26,5-10 aconseja mantener como primitivas sólo las primeras palabras del v. 5 y el v. 10: un antepasado anónimo al que fue concedido un país; el resto es una redacción deuteronomista. Así, este texto no permitiría por sí solo identificar a ese antepasado con Jacob ni considerar como original su unión con los acontecimientos de Egipto [12].

En el Pentateuco actual, la historia de los patriarcas está ligada a la del éxodo y a la de la conquista mediante el tema de la promesa [13]: el asentamiento del pueblo en Canaán es la realización de las promesas de una descendencia y de una tierra, hechas a los primeros antepasados. Este mismo tema asegura la unidad de los relatos patriarcales; están encuadrados por el anuncio hecho a Abrahán: «A tu posteridad daré yo este país» (Gn 12,7), y las últimas palabras de José: «Dios os visitará y os hará volver de este país a la tierra que prometió con juramento dar a Abrahán, Isaac y Jacob» (Gn 50,24). Esta conexión supone que el último término es conocido—la existencia de Israel como pueblo instalado en Canaán—y que ya es un hecho la concepción de una historia de la salvación que va de Abrahán a la conquista. Desde el punto de vista literario se presenta como secundaria en algunos textos del Génesis, pero no en todos [14]; ya era conocida al Yahvista, y esa unión ya había sido realizada por la tradición que él utiliza. Esta no inventó

[6] Su representante actual más respetado, O. Eissfeldt dice que «toda la crítica del Pentateuco es una hipótesis que descansa en argumentos de mucho peso», *Einleitung*, 320.

[7] G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (Stuttgart 1938) = *Gesammelte Studien* (Munich 1958) 9-86; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948, 2.ª ed. sin cambio 1960); A. Jepsen, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, en *Hom. Alt* (Leipzig 1953) 139-155; Cl. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*, en *Forschung in das Alten Testament* (Munich 1964) 9-91; R. Kilian, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen, literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* (Bonn 1966); G. Wallis, *Die Tradition von den drei Ahnvätern*: ZAW 81 (1969) 18-40.

[8] Cf. *infra*, pp. 386-401.

[9] Sobre todo, G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem...*, 2-7, 50-51 = *Gesammelte Studien*, 11-16, 62-64; id., *Theologie des Alten Testament* I (Munich 1957) 127-128 (hay trad. española).

[10] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 60ss.

[11] *Ibid.*, 112ss.

[12] L. Rost, *Das kleine geschichtliche Credo*, en *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1965) 11-25; cf. ya M. A. Beek, *Das Problem des aramäischen Stammvaters*: OTS 8 (1950) 193-212; espec. 207s.

[13] No podemos entrar aquí en detalles; cf. G. von Rad, *Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch*: ZDPV 66 (1943) 191-204 *Gesammelte Studien*, 87-100; id., *Theologie des Alten Testaments* I, 169-175; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 58-62; W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung*: EvTh 12 (1952-53) 34-59 = *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, ed. Westermann (Munich 1960) 69-101; J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter* (Leiden 1956); Cl. Westermann, *Arten der Erzählungen*, 11-34; N. Lohfink, *Die Landverheissung...*, citado en la nota 2; I. Blythyn, *The Patriarchs and the Promise*: «Scottish Journal of Theology» 21 (1968) 56-73.

[14] Contra J. Hoftijzer, quien sitúa el tema de las promesas a los patriarcas tarde, bajo la monarquía o incluso durante el exilio.

el motivo de la promesa, sino que lo recibió de las tradiciones particulares que ella reunía; pero lo transformó. En su forma primitiva, las narraciones de la promesa debían de contar también su realización: a la promesa de una descendencia seguía el nacimiento de un hijo, como en Gn 18; la promesa de una tierra se continuaba con una toma de posesión, según se trasluce en Gn 12,7; 13,15; 28,13. En la forma final de la tradición se distendió este lazo entre promesa y realización con el fin de dar cabida a la estancia en Egipto, al éxodo y la conquista. Y entonces se explicó que esta larga dilación en el cumplimiento ya había sido anunciada por Dios a Abrahán (Gn 15,13-16) [15]; la redacción sacerdotal subrayará más tarde, y en contra de los textos antiguos, que los mismos patriarcas habían sido residentes extranjeros en Canaán (Gn 17,8; 23,4; 36,7; 37,1).

Sólo a base de conjeturas se pueden reconstruir las etapas por las que esta tradición se hizo común a todo Israel. Los grupos que formarán el pueblo de Israel tenían sus tradiciones particulares. Cada grupo reconocía su antepasado propio, contaba su historia y mantenía su culto al «dios del padre» [16]. De esta multiplicidad primera, las uniones efectuadas entre ciertos grupos hicieron emerger tres figuras «patriarcales», las de Abrahán, Isaac y Jacob. Los lazos que después se fueron anudando entre estos grupos ampliados fueron expresados en forma de una genealogía que hacía a todos los «hijos de Israel» descendientes de Abrahán por Isaac y Jacob-Israel. Esta prehistoria se manifiesta en la diversidad de tradiciones relativas a cada patriarca.

Es fácil distinguir dos ciclos: el de Abrahán (Gn 12-25,18) y el de Jacob (Gn 25,19-36). En cuanto a Isaac, su historia está incluida en la de su padre Abrahán (Gn 21; 22; 24), y él aparece en segundo plano en la historia de sus hijos Jacob y Esaú (Gn 25,19-28; 27; 28,1-9; 35, 27-29). Sólo en el cap. 26 actúa como personaje principal, pero los relatos de este capítulo se refieren únicamente a sus relaciones con la gente de Guerar y tienen todos su duplicado en la historia de Abrahán: la prueba de Rebeca (Gn 26,1-5; cf. Gn 20,2-18), el asunto de los pozos (Gn 26,15-25; cf. Gn 21,25-31), la alianza con Abimelec (Gn 26, 26-33; cf. Gn 21,22-32). Es posible que estos trozos separados sean restos de un ciclo de Isaac, independiente y más antiguo, cuyos elementos habrían sido integrados en la historia de Abrahán o repetidos en ésta cuando se estableció un lazo genealógico entre las dos figuras y se hizo de Isaac el eslabón que unía a Abrahán con Jacob [17]. De hecho, los vínculos geográficos son diferentes: la tradición de Abrahán está especialmente ligada a Hebrón-Mambré y la de Isaac está fuertemente anclada en Berseba y en el pozo vecino de Lajai Roí.

También es posible que no haya habido jamás un ciclo de Isaac. En efecto, los caps. 22-25 son esencialmente una historia de familia, cuyo

[15] Atribuido por la mayor parte de los autores a E.
[16] Cf. *infra*, pp. 268-273.
[17] Así, Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 112ss.

interés está centrado en la descendencia; esto justifica la importancia concedida a las mujeres: Sara y Agar desempeñan un papel casi tan grande como Abrahán, y Rebeca ocupa más terreno que Isaac. En este ciclo está anclado el tema de la promesa de una posteridad, el cual sólo reaparecerá en el ciclo de Jacob como una generalización y un recuerdo de las promesas hechas a Abrahán. La narración central es el anuncio del nacimiento de Isaac (Gn 18,1-15). Es preparado por la indicación de que Abrahán no tiene hijos (Gn 15,2-3) y Sara es estéril (Gn 16,1), añadiendo en cada caso una promesa de posteridad, y va seguido del relato del nacimiento (Gn 21,1-7). La historia de Agar e Ismael (Gn 16 [J]) y el duplicado elohísta de Gn 21,8-20 (también aquí con una promesa de posteridad: Gn 16,10; 21,13) están ligados a la esterilidad de Sara y refuerzan la unidad de este grupo de narraciones. Se puede considerar como su conclusión normal el relato del matrimonio de Isaac (Gn 24): la perpetuidad de la raza, que es el tema central, está asegurada, y Abrahán puede ya morir en paz (Gn 24,1; 25,11 [J]). Si extraemos del ciclo de Abrahán lo que concierne a Isaac, queda muy poca cosa [18], y el más antiguo conjunto tradicional que podemos alcanzar es un ciclo de Abrahán-Isaac; quizá sea inútil intentar ir más lejos. Los episodios del cap. 26, que se atribuyen propiamente a Isaac, en vez de ser restos de un ciclo independiente, serían entonces un esfuerzo por afianzar la figura de Isaac con elementos tomados del ciclo de Abrahán y consolidar el lazo que hemos establecido entre el ciclo de Abrahán y el de Jacob. En todo caso, las tradiciones relativas a Abrahán e Isaac están localizadas en el sur: Mambré-Hebrón, el Négueb, Berseba y el pozo de Lajai Roí; proceden, sin duda alguna, de grupos meridionales.

Estas tradiciones han sido combinadas con una historia de Lot, que tiene otro origen [19]. Su núcleo primitivo lo constituye una tradición popular sobre un cataclismo que sacudió el sur y el sudeste del mar Muerto (Gn 19). No queda excluido que esta tradición conserve el recuerdo de un hundimiento geológico que se habría producido en tiempos históricos; pero el género del relato se asemeja más a los mitos de los orígenes (el diluvio) que a los relatos patriarcales. Así como el diluvio fue el castigo de los pecados de los hombres, la destrucción de Sodoma y Gomorra se explica por la perversidad de sus habitantes (cf. Gn 13,13 y 18,16-32). Si no en su conjunto, sí en algunos detalles se trata de un relato etiológico: la explicación del nombre de Soar (Gn 19, 20-22), la mujer de Lot convertida en estatua de sal (Gn 19,26). A esto se añade otro relato etiológico sobre el origen de los moabitas y ammonitas (Gn 19,30-38). Son historias de origen transjordano que se han integrado en la historia de Abrahán: Lot es su sobrino (Gn 12,5), con

[18] Es la conclusión a que llega Noth, *loc. cit.*, 120ss.
[19] Sobre cómo se llegó a vincularla a la tradición de Abrahán, sólo se pueden hacer hipótesis; las más recientes son las de R. Kilian, *Zur Überlieferungsgeschichte Lots*; BZ N. F. 14 (1970) 23-37.

el que ha compartido el país (Gn 13), y en atención a Abrahán le salvó Dios de la catástrofe (Gn 19,29). Esta historia de Lot no tiene paralelo elohísta; pero esto no implica necesariamente que haya sido el Yahvista quien la refirió a Abrahán. El lazo puede ser más antiguo, ya que significa el parentesco de origen entre los israelitas y sus «primos» de Transjordania [20]. De este modo, el interés puramente familiar de la historia de Abrahán se amplió a las relaciones entre pueblos, y su horizonte se extendió más allá de Palestina.

Las tradiciones sobre Jacob son todavía más complejas [21]. Se distinguen cuatro líneas que se entrecruzan: 1) Jacob y Esaú-Edom, 2) Jacob y Labán, 3) Jacob en Siquén y en Betel, 4) Jacob-Israel. Evidentemente, detrás de este conjunto existe una tradición multiforme cuya evolución es difícil reconstruir.

1) La historia de Jacob y Esaú (Gn 25,19-34; 27; 32-33) es también una historia de familia, como la de Abrahán e Isaac, pero con la diferencia de que el interés no reside aquí en la descendencia de padre a hijo, sino en las relaciones entre dos hermanos rivales: los gemelos se pelean desde el seno de su madre (Gn 25,22). El nombre de Jacob significa que él «suplanta» a su hermano (Gn 27,36; cf. Os 12,4); de hecho, le despoja de su derecho de primogenitura (Gn 25,29-34), le roba la bendición de su padre (Gn 27,1-40) y, si finge reconciliarse con él, es para engañarle más fácilmente (Gn 32,4-22; 33,1-17). Jacob es un chico astuto, favorito de su madre: Esaú es un muchacho estúpido, preferido de su padre. Pero el interés estrictamente familiar queda superado, ya que Jacob y Esaú representan dos tipos sociales: Jacob es el pastor pacífico que triunfa gracias a su habilidad y no por el recurso a la fuerza; Esaú es el nómada que vive de la caza y de la rapiña (Gn 25, 27; 27,39-40). Aunque el nómada cazador fue el que ocupó primero el terreno, tuvo que ceder el lugar al pastor [22].

Esta historia primitiva de dos hermanos rivales fue modificada introduciendo otro elemento: Esaú es también Edom, el antepasado de los edomitas. Estas dos figuras eran originariamente distintas [23]. La región de Mahanain-Penuel, donde Jacob se encuentra con Esaú, no cuadra al contexto si Esaú es Edom, ya que este territorio se halla muy lejos en el sur [24]. La explicación de Edom el «Rojo», por el guiso «rojo» que comió (Gn 25,30), es secundaria en la historia del derecho de primogenitura, que se refería a Esaú. A la inversa, después de la descripción del recién nacido, que es «rojo, *'admônî*, y todo cubierto de pelo, *śê'ar*» (Gn 25,25), uno esperaría el nombre de Edom, habitante del país de Seír, y no el nombre de Esaú: el relato del nacimiento de los gemelos sólo se entiende si se trata de Jacob y de Edom. Por otra parte, el oráculo que va adjunto (Gn 25,23 [J]) no se aplica a los dos hermanos, sino a los dos pueblos que descienden de ellos. Otro tanto hay que decir de las bendiciones de Gn 27,27-29 y 39: Jacob poseerá «los terrenos fértiles», mientras que Esaú-Edom quedará excluido de ellos. Más que de la oposición entre pastor y cazador, de la historia primitiva de Jacob y Esaú, se trata aquí de la oposición entre la Palestina fértil, donde viven los israelitas, y la montaña y el desierto de Transjordania, donde viven los edomitas. Estos dos pasajes anuncian que el hijo mayor servirá al menor: sólo David llegó a someter Edom a Israel, y esa sumisión se prolongó tan sólo durante una parte del reinado de Salomón. Por tanto, fue en aquel período cuando la historia de Jacob y Esaú-Edom recibió su forma definitiva; es posible, aunque no seguro, que esta combinación haya sido realizada por el mismo Yahvista.

2) La historia de Jacob y Labán (Gn 19-21) era en un principio independiente de la de Jacob y Esaú y también está retocada. Hay en un principio una historia de familia: la estancia de Jacob en casa de su tío Labán, donde se casa con sus dos hijas, las riquezas de Jacob y su huida. De ella hay que separar el relato del nacimiento de los hijos de Jacob (Gn 29,31-30,24), que pertenece a un estadio más reciente de la tradición, puesto que ya supone admitida la equivalencia entre Jacob e Israel y establecido el sistema de las doce tribus. Viene a continuación la historia del tratado entre Jacob y Labán (Gn 31,43-54), el cual es presentado, por un lado, como un contrato familiar que garantiza la situación de las hijas de Labán y continúa así el relato precedente (v. 50); por otro, como un pacto político que establece la frontera entre Jacob y Labán (v. 52) [25]. Es indudable que no se trata de un acuerdo entre dos individuos, sino de un tratado entre dos pueblos, entre israelitas (o sus antepasados) y arameos [26]. El *Galed*, el «montón del testimonio», que señala el límite, no es el Ramot-Galaad que se disputarán los israelitas y arameos en el siglo IX a.C.; según el contexto, es indudablemente el Galaad primitivo, al sur de Yaboc [27]. La narración refleja, pues, una situación histórica anterior a la monarquía. El recuerdo puede datar de la época de la conquista, después del éxodo, pero no se puede excluir *a priori* que se remonte a un primer asentamiento en la época patriarcal [28].

20 Por el contrario, la vinculación de Lot a la campaña de los cuatro reyes en Gn 14 es tardía, como todo el capítulo: cf. *infra*, pp. 219-223.

21 G. Wallis, *Die Jacobtradition und Geschichte* (trabajos de un seminario dirigido por G. Wallis), en *Geschichte und Überlieferung* (Stuttgart 1968) 13-44.

22 Existen variantes de este tema sociológico en la historia de Isaac e Ismael y ya en la de Abel y Caín.

23 V. Maag, *Jacob-Esau-Edom:* TZ 13 (1957) 418-429; G. Wallis, *Die Tradition von den drei Ahnvätern:* ZAW 81 (1969) 18-40; espec. 20-22, 36-37.

24 Queda el problema de la localización de Seír, donde vive Esaú: cf. el estudio poco convincente de J. R. Bartlett, *The Land of Seir and the Brotherhood of Edom:* JTS n.s. 20 (1969) 1-20.

25 La distribución entre las fuentes J y E no es segura.

26 A Labán se le llama dos veces «el arameo»: v.20 y 24. Según la glosa erudita del v.47, Labán da a la línea fronteriza un nombre arameo, y Jacob, un nombre hebreo.

27 R. de Vaux: RB 50 (1941) 27-33 = *Bible et Orient*, 127-134; M. Noth; ZDPV 75 (1959) 41-42.

28 Cf. vol. II, p. 103.

3) Un tercer grupo de relatos pone a Jacob en relación con los santuarios de Siquén y Betel; Esaú y Labán ya no aparecen para nada. En Betel, Jacob tiene un sueño y levanta una estela, una *maṣṣebah* (Gn 28,10-22 [JE]); también en Betel, erige un altar y una estela (Gn 35,7-14 [E]); en Siquén, compra un campo y construye un altar (Gn 33,19-20 [E]). Los dos santuarios van unidos en una narración cultual (Gn 35,2-4 [E]): la familia de Jacob entierra las imágenes de los dioses extranjeros bajo la encina de Siquén y va en peregrinación a Betel para levantar allí un altar [29]. A Siquén se refiere también otro relato de un género muy distinto (Gn 34 [J]) [30]; Jacob desempeña aquí un papel muy borroso, y la iniciativa es llevada por sus hijos (que en el capítulo anterior eran todavía muy jóvenes: Gn 33,13-14). Su hermana Dina (es el único caso en que aparece) fue seducida por Siquén, hijo del príncipe de la ciudad. Se hubiera podido llegar a un acuerdo que asegurara a los jacobitas la unión con los siquemitas y el asentamiento pacífico en el país; pero Simeón y Leví asesinan traidoramente a los habitantes de Siquén, y los jacobitas tienen que abandonar la región. Es posible que Simeón y Leví hayan sido introducidos secundariamente en una historia que no se refería en un principio más que a los «hijos de Jacob». Se trata, en todo caso, de una historia colectiva que conserva el recuerdo histórico de una tentativa fallida, realizada por los simeonitas, los levitas u otros grupos protoisraelitas, para instalarse en Palestina central. El hecho es anterior al establecimiento de la «casa de José», Efraín-Manasés, en la región de Siquén.

4) En Gn 32,29 y 35,10 se cambia el nombre de Jacob en el de Israel, y en Gn 33,20 Jacob erige en Siquén un altar a «El, Dios de Israel». Son las primeras menciones de este nombre en la Biblia. Se las suele interpretar diciendo que trasladan al antepasado común el nombre colectivo de las tribus que, según se creía, descendían de él. Pero «Israel» tiene forma de nombre personal y parece haber sido en un principio el nombre del antepasado de un grupo distinto al de Jacob y con el que éste se habría unido [31]. En efecto, en Gn 32,29 el cambio del nombre de Jacob y la desacertada explicación etimológica del nombre de Israel parecen constituir un elemento secundario en el relato de la lucha de Jacob con el ser misterioso en el vado de Yaboc (Gn 32,23-33). La misma narración utiliza una leyenda muy antigua que es recogida por el ciclo de Jacob, en el que interrumpe la historia del encuentro con Esaú. En Gn 35,10 el cambio del nombre de Jacob va unido a una aparición divina en Betel (Gn 35,9-13). Este pasaje se atribuye, y con razón, a P; pero es posible que el v. 10 sea un elemento antiguo procedente de la misma fuente elohísta que el conjunto de Gn 35,1-8 y 14-20. La «peregrinación» de Siquén a Betel se cuenta en E, y a esta misma fuente se puede atribuir la construcción de un altar dedicado a El, Dios de Israel, en Siquén (Gn 33,19-20) [32]. Sería, pues, la tradición elohísta la que conservó el recuerdo de Israel y de sus relaciones con Jacob en la región de Siquén y Betel. Este recuerdo no se encuentra explícitamente en el Yahvista; pero éste lo conocía, puesto que asocia estrechamente a Jacob con Betel y Siquén (Gn 28,12-16; 34) y da a Jacob el nombre de Israel: primero, en Gn 35,21-22; después, en la historia de José. Esta tradición está relacionada con el culto de El (el altar de El, Dios de Israel, y el nombre de Betel).

Así, pues, las tradiciones de Jacob se reparten en dos grupos geográficos: las referentes a Jacob y Esaú y al tratado con Labán [33] se localizan en una región limitada de Transjordania: el Galaad primitivo y el curso inferior del Yaboc, Penuel, Mahanain, Sucot; quizá sea en esta región donde una tradición situaba una tumba de Jacob en Transjordania (Gn 50,10). Las tradiciones sobre Jacob en Siquén y Betel y sobre Jacob-Israel están situadas en la Palestina central. La tradición transjordana es antigua y probablemente de origen rubenita [34]. En efecto, Rubén es considerado como primogénito de Jacob y, según Nm 32,1, se estableció en Transjordania, precisamente en Galaad. La conexión entre esta tradición transjordana y la de Palestina central se habría establecido por la migración de elementos rubenitas hacia el oeste del Jordán, donde existía una «Piedra de Boán, hijo de Rubén» (Jos 15,6; 18,17), y donde Rubén cometió su incesto: en Migdal Eder, que, aunque no se puede localizar con precisión, estaba al sur de Betel (Gn 35,21-22). Esta hipótesis sobre el recorrido de la tradición jacobita viene a coincidir de hecho con la historia bíblica de la migración de Jacob, de Penuel a Sucot, Siquén y Betel (Gn 33,17-20; 35,1-4).

Pero esta conexión sólo fue posible porque existía otra tradición antigua sobre Jacob al oeste del Jordán; es, pues, comprensible que se haya propuesto otra explicación contraria a la que acabamos de exponer [35]. Las tradiciones sobre Jacob habrían tenido su origen en Palestina central, y primero en Siquén; los josefitas las habrían llevado a Transjordania y enriquecido con nuevos elementos. Ellos poseían los santuarios de Siquén y Betel; pero también Efraín tenía conexiones

[29] A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, en *In piam memoriam A. von Bulmerincq* (Riga 1938) 218-30 = *Kleine Schriften* I, 79-88.

[30] Sobre la crítica de las tradiciones en este capítulo, cf. especialmente E. Nielsen, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague 1955) 240-264; S. Lehming, *Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 34*: ZAW 70 (1958) 228-250; A. de Pury, *Genèse XXXIV et l'histoire*: RB 76 (1969) 5-49. Los resultados son inseguros. Cf. *infra*, p. 495.

[31] Cf. O. Eissfeldt: OLZ 58 (1963) col. 331. H. Seebass, *Der Erzvater Israel* (Berlín 1966); A. de Pury, *loc. cit.* en la nota anterior. Abordaremos de nuevo la cuestión en el vol. II, pp. 168-169.

[32] Así, Noth, Speiser, etc. Pero Eissfeldt atribuye en parte los versículos a su fuente L (preyahvista).

[33] Sobre Jacob y Labán en alta Mesopotamia, cf. *infra*, pp. 170-172.

[34] A. Jepsen, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, en *Hom. Alt* (Leipzig 1953) 146-147.

[35] Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 86-111.

con el país de Galaad (Jue 12,4)[36]. Por su parte, Maquir-Manasés se había establecido al mismo tiempo al norte de Efraín y al norte de Galaad, en Transjordania. Esta explicación no justifica, sin embargo, el vigor de las tradiciones transjordanas y retrasaría su nacimiento hasta después de la expansión «colonial» de la casa de José al otro lado del Jordán.

El rechazo de esta solución no excluye que exista un vínculo entre la tradición de Jacob y la «casa de José», sólo que éste sería de naturaleza distinta y más antiguo. Volveremos más adelante sobre el difícil problema de la «casa de José» y de su formación[37]. La historia de José comienza en la región de Siquén (Gn 37), donde estaba el altar dedicado a «El, Dios de Israel»; se pueden descubrir los vestigios de una tradición según la cual José sería el primogénito de Raquel y de Israel (y no de Jacob). La adopción de los hijos de José por Jacob significaría la fusión de ese grupo de Israel con el de Jacob. Esta fusión, recordada por el doble nombre Jacob-Israel, no se habría efectuado hasta el momento en que las tribus se asentaron.

Pero esa fusión ya estaba preparada, y ciertos recuerdos comunes que se remontaban a un pasado lejano vinieron en su apoyo. En la región de Siquén, donde vivía el primitivo Israel, se encontraban también, en la época patriarcal, algunos clanes jacobitas (Gn 34) que procedían del mismo tronco y practicaban el mismo culto de El, asociado al dios del padre, en Siquén y en Betel. Estos grupos vecinos tuvieron también una historia parcialmente común. Así como Simeón y Leví emigraron hacia el sur, también José, el israelita, fue llevado a Egipto y atrajo hacia allí a sus hermanos; y es probable que se mantuvieran siempre ciertos contactos. La oscuridad de esta prehistoria se clarifica un poco si se admite que sólo con su asentamiento forjaron las «tribus» de Israel su individualidad definitiva, encontraron a veces el nombre de que habían carecido y estabilizaron sus relaciones mutuas. Antes de esto, sólo cabe hablar de grupos vagamente emparentados por la sangre, por la vivienda y por el mismo comportamiento social y religioso. Finalmente, debemos advertir que la lista canónica de los «hijos de Jacob» pondrá en primer término a los hijos de Lía: Rubén, Simeón y Leví. Estos fueron los portadores de las más antiguas tradiciones sobre Jacob: Rubén en Transjordania, Simeón y Leví, en la región de Siquem; pero estos grupos, fuertes al principio, fueron muy pronto absorbidos por otros (Rubén, Simeón) o cambiaron de estatuto (Leví): las tradiciones que ellos transmitieron deben de ser muy antiguas.

Sea lo que fuere de estas incertidumbres, el ciclo de Jacob en Palestina central y Transjordania central tiene otro horizonte geográfico que el ciclo de Abrahán, el cual se desarrolla en Palestina del sur (Abrahán-

[36] De cualquier manera que se expliquen estas vinculaciones, Noth, *ibid.*, 98; H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, 46. ¿Es pura casualidad, como dice Noth, *Geschichte*, 60, que exista un bosque de Efraín al sur del Yaboc (2 Sm 18,6)?
[37] Cf. vol. II, pp. 163-172.

Isaac) y Transjordania del sur (Abrahán-Lot). Estos dos grupos de tradiciones se distinguen también por su forma y por su tema dominante. El ciclo de Abrahán es, ante todo, la historia de una familia y del problema de su continuidad; el elemento etnológico (el antepasado que personifica al grupo descendiente de él) sólo aparece secundariamente, con la figura de Ismael y en la historia de las hijas de Lot. En el ciclo de Jacob persiste el elemento familiar, aunque las relaciones contempladas son, en este caso, entre hermanos y no entre padre e hijo; pero los individuos representan también o exclusivamente a colectividades: la rivalidad entre Jacob y Esaú es rivalidad entre pastores y cazadores, y (en las bendiciones de Gn 27) entre campesinos y nómadas; Jacob y Edom son los israelitas y los edomitas; el tratado con Labán compromete a los israelitas y a los arameos; Simeón y Leví en Siquén personifican a dos grupos; asimismo, cuanto se dice de los doce hijos de Jacob, desde su mismo nacimiento, sólo se explica desde el punto de vista de las doce tribus de Israel. Por otra parte, el tema dominante tampoco es el mismo: en el ciclo de Abrahán-Isaac era la promesa; en el de Jacob es la bendición: de su lucha con Dios no obtiene Jacob una promesa, sino que consigue una bendición (Gn 32,27-30). Esta bendición de Dios es lo que explica su fuerza sobrehumana (Gn 21,8,10) y el éxito de sus empresas con Esaú o con Labán. El tema de la bendición se reitera bajo otras formas: Jacob recibe la bendición de su padre (Gn 27), la bendición de Labán se debe a Jacob (Gn 30,27,30), y Jacob al morir bendice a los hijos de José (Gn 48).

Estas diferencias de origen y concepción suponen que el ciclo de Abrahán-Isaac y el de Jacob fueron en un principio independientes. Cabe entonces preguntarse dónde y cuándo se combinaron. La combinación debió de verificarse en el sur, que es donde estaban arraigadas las tradiciones de Abrahán-Isaac, adonde emigraron muy temprano algunos grupos jacobitas (Simeón y Leví) y adonde la misma Biblia conduce a Jacob desde Betel. Intentemos precisar algo más. Isaac es quien hace de unión entre Abrahán y Jacob, y su figura está particularmente vinculada a Berseba. Es verdad que la fuente sacerdotal no habla de Berseba, sino de Mambré-Hebrón como lugar de la reunión de Jacob con Isaac, como escenario de la muerte y sepultura de Isaac (Gn 35,27-29). Pero ella es la única que da esta información, como también es la única que reúne a los tres patriarcas difuntos en la gruta de Macpela (Gn 23; 25,9-10; 49,29-32; 50,12-13) a pesar del silencio de las fuentes yahvista y elohísta acerca del lugar de la muerte de Abrahán e Isaac y en contra de la tradición de una tumba de Jacob en Transjordania (Gn 50,10-11). No obstante, el punto de partida que se señala para el descenso de Jacob a Egipto (Gn 46,5) es Berseba, y es también aquí donde se estableció un lazo cultual entre Jacob e Isaac: en el santuario fundado por Isaac (Gn 36,23-25) recibe Jacob una revelación de El, el Dios de su padre (Gn 46,2-4). Es de advertir que las tribus de Palestina central, depositarias de la tradición sobre Jacob,

permanecieron largo tiempo en relación con el santuario de Berseba, mientras que Judá parece haberlo olvidado un tanto: los hijos de Samuel «juzgan» en Berseba (1 Sm 8,2); cuando Elías huye al Horeb, pasa por Berseba (1 Re 19,3); según Amós, los israelitas del siglo VIII van todavía en peregrinación a Berseba (Am 5,5) y juran por la divinidad de Berseba (Am 8,14). Juntamente con el culto de Berseba, el recuerdo de Isaac, olvidado en Judá, estaba vivo en el norte, más incluso que el de Abrahán: los santuarios de Israel se llaman «altos lugares de Isaac» (Am 7,9), e Israel es la casa de Isaac (Am 7,16).

En cuanto a la época en que comenzaron a fusionarse las tradiciones sobre Abrahán-Isaac y sobre Jacob, resulta muy difícil admitir que esos lazos tan duraderos, entre Berseba y los grupos del norte se anudaran después que Judá se interpuso como barrera. Se remontan, pues, a antes de la conquista, y la combinación de las tradiciones debe de ser no menos antigua. Berseba, con sus pozos y su santuario, puerta del desierto y nudo de rutas caravaneras, era también el lugar adonde convergían los grupos nómadas y seminómadas y donde podían comunicarse sus tradiciones. Todavía podemos ir más lejos. Berseba cae en el camino de Egipto, y es de aquí de donde partieron Jacob y sus hijos según Gn 46,5. No queda, pues, descartado que los antepasados de los israelitas que descendieron a Egipto (cualesquiera que fuesen) conocieran ya y llevaran consigo una tradición embrionaria que unía a los tres patriarcas: Abrahán, Isaac y Jacob.

Queda una cuestión que no hemos querido tocar. Todas las formas de la tradición afirman que los patriarcas no eran autóctonos de Canaán. Según el Yahvista, Abrahán dejó «su país y su parentela» para venir a Canaán (Gn 12,1-5); y a «su país y su parentela» es adonde manda buscar una mujer para Isaac (Gn 24,4). Ese país es el Aram Naharain, y más exactamente la ciudad de Najor (Gn 24,10), donde vive Labán, el hermano de Rebeca (Gn 24,29). A casa de Labán, en Harán, envía Rebeca a Jacob (Gn 27,43), y a Harán llega Jacob y allí es recibido por Labán (Gn 28,10; 29,4); es allí donde se casa con las dos hijas de Labán y permanece largo tiempo. Cuando huye de junto a Labán, cruza el Río (Gn 31,21 [JE]), es decir, el Eufrates: esto significa que estaba todavía en la alta Mesopotamia. Su viaje le lleva a Galaad, donde comienza la tradición transjordana que hemos estudiado. La fuente sacerdotal apoya y explica esta tradición: de Harán es de donde parten Abrahán y Lot (Gn 12,4-5); la región donde mora la familia de Abrahán, donde reside Jacob en casa de Labán, donde tiene sus hijos y de donde regresa, es llamada repetidas veces en P Padán-Aram (Gn 25, 20; 28,2-7; 31,18; 35,9,26, etc.). En J el nombre equivale a Aram Naharain y designa igualmente la alta Mesopotamia.

Esta tradición parece estar en conflicto con otra que supone que los antepasados de Israel habían venido de mucho menos lejos. Según Gn 29,1 (J), cuando Jacob va a casa de Labán se dirige al país de los *benê-qedem*, de los «hijos de Oriente»; ahora bien, según Jue 6,3.33; 7,12; 8,10 y otros textos más tardíos, los *benê-qedem* son los nómadas de Transjordania. Labán se entera de la huida de Jacob tres días después y le alcanza al cabo de siete días (Gn 31,22-23 [J]): de Harán a Galaad hay unos 800 kms., distancia que ni Labán pudo recorrer en siete días ni Jacob en diez. El tratado entre Jacob y Labán (Gn 31, 44-54) indica que sus territorios son limítrofes y que Galaad es su frontera común. Es frecuente concluir de ahí que la tradición de la alta Mesopotamia es secundaria y que el país de origen de los patriarcas es la franja del desierto transjordano [38]. Sólo cuando Harán se convirtió en un importante centro caravanero, en la época de la expansión aramea, se habría llevado allí el recuerdo de Jacob, de Labán «el arameo» y del mismo Abrahán.

No obstante, si el ciclo de Abrahán-Isaac es originariamente independiente del de Jacob, la antinomia se podría resolver como sigue. Abrahán emigró de la alta Mesopotamia; Jacob vino del desierto transjordano. Cuando llegaron a combinarse las tradiciones y se convirtió Jacob en hijo de Isaac, hijo de Abrahán, se hizo comenzar en la alta Mesopotamia, patria de Abrahán, la historia de Jacob y Labán. En Harán, patria de Abrahán, es donde vive Labán, hermano de Rebeca, madre de Isaac; y es Rebeca la que envía a Jacob junto a su tío Labán, con cuyas dos hijas Jacob se casa. De este modo, el árbol genealógico de los antepasados de Israel extendía sus ramas para expresar la fusión de los grupos protoisraelitas y sus relaciones con los grupos vecinos. Por las mismas razones, Lot el transjordano, vino a ser sobrino de Abrahán según P (Gn 11,27) y había salido con él de Harán (Gn 12, 4b-5), que es lo que ya decía J sin precisar el parentesco (Gn 12,4a; cf. 13,1). Hay que añadir que la misma fuente que conduce a Jacob junto a los *benê-qedem* (de donde se saca el argumento) lo hace llegar también a Harán (Gn 29,4 [J]); y esta expresión, única en el Génesis, puede tener aquí un sentido más amplio que en Jueces y designar a los habitantes de todo el gran desierto oriental. Además, el acuerdo establecido en Galaad entre Jacob y Labán tiene dos aspectos, uno familiar y otro político, y el aspecto familiar está vinculado al relato de la estancia de Jacob en casa de Labán, en la alta Mesopotamia. Finalmente, el grupo de Jacob y el de Labán no estuvieron siempre en el desierto próximo a Transjordania; aquí vinieron de otro sitio. La crítica interna de las tradiciones bíblicas se conciliaría igualmente con una migración del grupo de Jacob desde Harán a Galaad y desde aquí a Palestina. Tanto este problema como el de las relaciones de Abrahán con la alta Mesopotamia se podrán esclarecer con ayuda de los testimonios extrabíblicos. Pero ya a nivel del estudio de las tradiciones se puede señalar que la fusión del ciclo de Abrahán-Isaac con el de Jacob se explicaría más fácilmente si los dos grupos tuvieron conciencia de un origen común.

[38] Entre los autores recientes, cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 95-111, 217-218; O. Eissfeldt, *Das Alte Testament im Licht der safatenischen Inschriften*: ZDMG 104 (1954) 88-118 = *Kleine Schriften* III 289-317.

III. Valor de las tradiciones

La antigüedad que hemos reconocido a las tradiciones patriarcales no basta para establecer su valor histórico, ya que podrían haber sido inventadas. Han pasado los tiempos en que se las interpretaba como mitos astrales [39], y a los patriarcas como antiguas divinidades cananeas degradadas al rango de antepasados [40] o como fundadores legendarios de los santuarios de Canaán, a los que se habrían vinculado los israelitas mediante una genealogía ideada con el fin de legitimar su posesión del país [41]. Se han propuesto otras soluciones más matizadas: los patriarcas serían la personificación de clanes o tribus, y sus historias individuales habrían de traducirse en historias colectivas [42]. Esta tesis está en parte justificada, ya que en el mundo de los semitas seminómadas, de donde salieron los israelitas, se considera que cada grupo humano constituye la descendencia de un mismo antepasado, y las relaciones entre los grupos se expresan por relaciones de parentesco. Esos vínculos de sangre son con frecuencia reales, pero también pueden ser ficticios [43]. También es verdad que el jefe representa al grupo y es solidario de él y que la tradición puede atribuir al antepasado las empresas y las experiencias del grupo que va vinculado a él. Ya hemos dicho que en el Génesis hay figuras que tienen el valor de tipos sociales: Esaú, el cazador, e Ismael, el beduino. También hay historias cuyo sentido colectivo es patente; por ejemplo, Simeón y Leví en Siquén, Jacob y Labán en Galaad. Pero este carácter colectivo, lejos de disminuir el valor de las narraciones, las hace más útiles para la historia. Hay, por lo demás, demasiados rasgos irreductibles a una interpretación colectiva para que se pueda generalizar semejante explicación.

Finalmente, una teoría aplica al Génesis el método de la historia de las formas literarias. Su iniciador fue Gunkel [44], quien descompuso los relatos patriarcales en elementos, en un principio independientes, y muchos de los cuales no serían otra cosa que cuentos populares. Los israelitas, dice Gunkel, adoptaron ese folklore, fusionaron los episodios y les añadieron relatos etiológicos y leyendas cultuales. Como vincularon ciertas narraciones a determinados lugares, unieron éstos

[39] A. Jeremias, *Das Alte Testament im Licht des Alten Orients*, espec. 2.ª ed. (Leipzig 1906) 338-343, siguiendo a E. Stücken y H. Winckler.

[40] Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906) 249-298.

[41] Sobre todo R. Weill, *L'installation des israélites en Palestine et la légende des Patriarchas*: RHR 87 (1923A) 69-120; 88 (1923 B) 1-44; *La légende des Patriarches et l'histoire*: «Revue des Etudes Sémitiques» (1937) 145-206.

[42] Así, C. Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan* (Berlín 1901); C. F. Burney, *Israel's Settlement in Canaan* (1918); F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan* (Breslau 1933), con reservas.

[43] R. de Vaux, *Institutions* I, 17-20.

[44] En la introducción a su comentario del Génesis, *Genesis* (1901, ^{4}1917), publicado aparte: *Die Sagen der Genesis*, (1901); *Das Märchen im Alten Testament* (Tubinga 1917); después H. Gressmann, *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen*: ZAW 30 (1910) 1-34.

mediante las supuestas migraciones de los personajes de dichos relatos. Se fueron constituyendo así diversos «ciclos» que se organizaron, finalmente, en un todo, fingiendo para ello vínculos genealógicos entre los distintos héroes.

Este método y estas conclusiones inspiran todavía parte de la investigación actual. Aparecen en los importantes trabajos de M. Noth [45], pero enriquecidos por un análisis crítico del origen y desarrollo de las tradiciones y por puntos de vista personales acerca de la composición y las intenciones del Pentateuco (Tetrateuco). M. Noth supone que los clanes que formará Israel conocían muchos «patriarcas» y que las particulares circunstancias en que se formó y desarrolló el Pentateuco son las que explican por qué la atención se centró precisamente en Abrahán, Isaac y Jacob. Estos patriarcas eran venerados como los fundadores del culto que se daba al Dios de Abrahán o de Isaac o de Jacob, el «dios del padre». La promesa de un país y de una posteridad era el elemento esencial de estos cultos, que comenzaron en el desierto, donde trashumaban esos grupos seminómadas. Estos transportaron a Canaán sus cultos y los establecieron en diversos santuarios, de los que se consideraba fundadores a los patriarcas: el asentamiento en el país les parecía ser la realización de la promesa hecha a sus antepasados. Este aspecto de la promesa fue el lazo que unió, finalmente, las tradiciones patriarcales a los temas principales del Pentateuco: el éxodo y la entrada en Canaán. El primero en ser introducido fue Jacob, a causa del papel preponderante de las tribus de Palestina central en la formación de la tradición común. Después fueron integrados Abrahán e Isaac, dos figuras del mismo tipo veneradas en los grupos del sur, y se estableció entre los tres patriarcas una línea genealógica. Estos atrajeron otras tradiciones locales que en un principio les eran ajenas. Todo lo cual no pudo realizarse antes del asentamiento de las tribus israelitas en Canaán. La conclusión es que «no tenemos ningún punto de apoyo para afirmar nada histórico sobre el lugar y la época, sobre las condiciones y circunstancias de la vida de los patriarcas como personalidades humanas» [46].

Es exacto que la tradición sobre los patriarcas sólo adquirió su forma definitiva en la perspectiva del «todo Israel» de después de la conquista, establecido en la «tierra prometida». Nosotros hemos intentado distinguir las tradiciones particulares que esa tradición utilizó y reconstruir las etapas de su composición. Pero es arbitrario concluir que esa evolución, por complicada que sea y por más oscura que nos resul-

[45] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 58-62, 86-127; *Geschichte*, 114-120.

[46] *Geschichte*, 1.ª ed., 108. Es de justicia advertir que, a partir de la segunda edición, este juicio negativo va seguido de una larga explicación (pp. 117-118) que reconoce la posibilidad de vincular a los patriarcas con la historia general del Próximo Oriente en el II milenio a.C. Esta posibilidad se ha convertido en «probabilidad» en los trabajos ulteriores de Noth, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*, en *Congress Volume Oxford*: SVT 7 (1960) 262-282; *Die Ursprünge des Altes Israels im Licht neuer Quellen* (Colonia 1961).

te, priva a las tradiciones de todo valor histórico, pues no se puede negar sin pruebas que los israelitas tuvieran algún conocimiento de sus orígenes.

Pero ¿pudieron conocer realmente algo? La memoria de los acontecimientos del pasado se conserva en los documentos escritos y en la tradición oral. La escritura era conocida en Mesopotamia y Egipto aproximadamente desde el 3000 a.C. Poseemos gran número de textos de esos dos países que datan de finales del III milenio y de los primeros siglos del II. En Siria-Palestina se conocían y utilizaban por esa época los dos sistemas de escritura, y a lo largo del II milenio se inventaron varios sistemas en esa región: los pseudojeroglíficos de Biblos, la escritura de las inscripciones protosinaíticas, el cuneiforme alfabético de Ugarit, los primeros ensayos de escritura «fenicia», de la que tenemos noticia por algunas breves inscripciones halladas en Palestina. Lo cual significa que las tradiciones bíblicas pudieron apoyarse en documentos escritos relativos a los patriarcas e incluso contemporáneos a ellos.

Esta posibilidad queda, sin embargo, muy limitada por una observación importante. Todos los textos que utiliza el historiador del antiguo Oriente proceden de civilizaciones sedentarias y sólo relativamente tarde toman la forma de relatos ordenados de los hechos. Los nómadas no conservan archivos: para atenernos a los ejemplos del mismo medio cultural, hasta la constitución de los reinos arameos en Siria, que es donde aparecen las primeras inscripciones indígenas, los arameos sólo nos son conocidos por las alusiones de los textos cuneiformes; otro tanto sucede más tarde con los nabateos. Esto es verdad incluso cuando los nómadas conocen la escritura: las inscripciones protosinaíticas del II milenio, así como los innumerables textos safaíticos, próximos a nuestra era, son simples *graffiti* que guardan el nombre de un individuo y el recuerdo de una de sus acciones, pero que no permiten escribir una historia. Los antepasados de los israelitas eran nómadas o seminómadas y, aun suponiendo que supiesen escribir, no fijaron por escrito los recuerdos de su tiempo ni de su pasado. Sólo cabe esperar documentos sobre los patriarcas con ocasión de los contactos que mantuvieron con gente sedentaria. Unicamente hay dos casos en que el problema se podría plantear: la narración de la campaña de los cuatro reyes, en la que se vio envuelto Abrahán (Gn 14), y la compra de la gruta de Macpela (Gn 23). Se ha reconocido alguna vez en esos dos capítulos la utilización de documentos contemporáneos a los patriarcas; pero nosotros veremos que esos pasajes figuran entre los más recientes del Génesis y que los textos extrabíblicos que se pueden comparar con ellos son igualmente tardíos.

Queda, por tanto, la tradición oral. El papel de la tradición oral en la formación del Antiguo Testamento ha sido últimamente objeto de numerosos trabajos [47]; pero han atendido más que nada a cuestiones de forma: la transmisión por vía oral de una composición o de un texto antes o después de estar puesto por escrito. De estas discusiones hay que concluir que la transmisión oral conserva una forma relativamente fija sólo cuando se trata de composiciones poéticas o rítmicas y está apoyada por una tradición escrita que la controla. Pero nuestro problema es de contenido: se refiere propiamente al valor histórico de unos recuerdos que fueron primero transmitidos por una tradición exclusivamente oral. Se han buscado analogías en las sagas nórdicas [48], en los poemas homéricos y en la leyenda arturiana [49]. Pero es preferible intentar una comparación con grupos más cercanos a los israelitas por su raza y estado social: los árabes nómadas de la Antigüedad y de hoy. Las luchas entre las tribus árabes anteriores al Islam fueron contadas durante mucho tiempo oralmente por narradores profesionales: primero se divulgaron en episodios aislados y a veces bajo diferentes formas; después esos episodios se agruparon en ciclos. Más tarde esas tradiciones fueron reunidas y organizadas por redactores o autores que hicieron una selección de ellas y las armonizaron, añadiéndoles notas genealógicas, topográficas y cronológicas [50]. Todo esto se parece mucho a la formación de la tradición patriarcal tal como la hemos analizado. La narración ordenada en que desemboca, finalmente, esta tradición oral y escrita no tiene valor alguno para el historiador. Pero éste encuentra en ella noticias auténticas acerca de la situación étnica, social y religiosa de Arabia central antes de Mahoma y acerca de las aventuras particulares de grupos restringidos, aun cuando no puede datarlas con exactitud.

Bajo las tiendas de los árabes modernos se cuentan las tradiciones, genealogía e historia de las tribus o familias. Niños y adultos escuchan la misma historia por milésima vez y, cuando el narrador omite o añade alguna cosa, le corrigen inmediatamente. A veces, en diferentes familias se encuentran versiones diversas de la misma historia antigua. Todos saben de memoria la historia de su tribu o clan [51]. Los recita-

[47] J. van der Ploeg, *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament*: RB 54 (1947) 5-41; J. Lasse, *Literacy and Oral Tradition in ancient Mesopotamia*: ST 3 (1949) 34-59; H. Ringgren, *Oral and Written Transmission in the Old Testament*, en *Studia Orientalia I. Pedersen dedicata* (Copenhague 1953) 205-218; E. Nielsen, *Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament Introduction* (Londres 1954); G. Widengren, *Oral Tradition and Written Literature among the Hebrews in the Light of Arabic Evidence, with special Regard to Prose Narratives*: «Acta Orientalia» 23 (Copenhague 1958) 201-262; I. Engnell, *Methodological Aspects of Old Testament Study*, en *Congress Volume. Oxford*: SVT 7 (1960) 13-30; R. C. Culley, *An Approach to the Problem of Oral Tradition*: VT 13 (1963) 113-125; G. W. Ahlström, *Oral and Written Transmission*: HTR 59 (1966) 69-81; J. R. Porter, *Pre-islamic Arabic Historical Traditions and the Early Historical Narratives of the Old Testament*: JBL 87 (1968) 17-26.

[48] Cl. Westermann, *Arten der Erzählungen*, 36-39.

[49] W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore ²1946) 33-43 = 64-76 de la reedición: *Anchor Books* (1957) (hay trad. española).

[50] Es la colección de los «Días (de combate) de los árabes», *'Ayyâm al-'Arab*; cf. W. Caskel, *Aijam al-'Arab*: «Islamica» 3, fasc. 5 (1930); G. Widengren, *Oral Tradition*, espec. 232-243; J. R. Porter, *Pre-islamic Arabic Historical Traditions*...

[51] A. Musil, *Arabia Petraea* III (Viena 1908) 232-233.

dores de versos, que conocen las genealogías y el pasado de las tribus, van de campamento en campamento y perpetúan así la pequeña historia de los beduinos [52]. Recientemente, se han recogido por escrito los recuerdos «históricos» de una tribu en vías de sedentarización al este de Belén, los *taamira* [53]. Esta historia se presenta como un árbol genealógico, y se da con detalle la genealogía de las trece familias que componen la tribu, aumentada con notas biográficas o topográficas. La historia pretende abarcar casi cuatro siglos y describe las migraciones y las aventuras de la tribu, sus luchas con fracciones rivales y sus disputas por los pastos, desde Medaín Saleh hasta Tebuk y Maán, y después desde Maán hasta Beit-Tamir, al sudeste de Belén. Etimologías o narraciones populares explican el nombre de un lugar o de una fracción de la tribu, o el sobrenombre de un antepasado. Diversas anécdotas fundan el derecho de la tribu a servirse de un territorio o a gozar de un privilegio. La fracción a que pertenece el narrador desempeña el papel principal.

En todos estos casos, antiguos o modernos, los recuerdos históricos se van haciendo más pobres a medida que se retrocede en el tiempo, y están separados por grandes lagunas. Por el contrario, ciertas informaciones se transmiten y mantienen con extraordinaria tenacidad. Esto se verifica, ante todo, en las tradiciones genealógicas. Los nombres de los antepasados de Mahoma se nos han conservado hasta el grado 22. El árbol genealógico de las tribus del Yemen se remonta por lo menos hasta el grado 30 antes del Islam, que es cuando se puso por escrito [54]. Si se cuenta una media de tres generaciones por siglo, tendríamos una tradición oral que abarca setecientos años para Mahoma y mil para las tribus del Yemen. Estas tradiciones merecen cierto crédito, si bien no todas son igualmente seguras. La lista de los antepasados reales de las tribus del Yemen va precedida de otra lista que pretende vincularlos con Ismael y por éste con Adán. Un beduino fuqara era capaz de recitar su genealogía hasta el grado 16; pero ese antepasado era... Adán [55].

La tradición guarda también recuerdos sobre el origen de las tribus y de sus relaciones mutuas; pero sucede que expresa esos hechos inventando antepasados epónimos o fingiendo vínculos de parentesco. En el Eufrates medio existe un grupo de pequeñas tribus gregarias que se llaman los *'agêdât*, es decir, los «confederados», cuyas relaciones se expresan por un árbol genealógico común [56]. Hay una tribu llamada *khoza'a*, los «separados», porque se separó de los *azd;* pero los genealogistas les atribuyeron un antepasado individual, al que llamaron *Khoza'a*.

[52] T. Ashkenazi, *Tribus semi-nomades du Nord de la Palestine* (París 1938) 58-59.

[53] B. Couroyer, *Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine:* RB 58 (1951) 75-91.

[54] F. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien* (Gotinga 1852), con el *Register* (1953); W. Caskel, *Gamharat an-Nasab. Das genealogische Werk des Ḥišām Ibn Muḥammad al-Kalbî* (Leiden 1965).

[55] A. Jaussen, R. Savignac, *Coutumes des Fuqara* (París 1920) 4.

[56] H. Charles, *Tribus moutonnières du Moyen Euphrate* (París 1939).

Un texto acádico recientemente publicado muestra que esta preocupación por la genealogía existía ya a comienzos del II milenio, precisamente entre los amorreos con quienes vincularemos a Abrahán [57]. Los primeros eslabones de esta genealogía son una composición artificial de nombres de individuos, de tribus y lugares que no tienen otro objeto que unir la línea al medio étnico y geográfico del que salió. El paralelismo con la genealogía de los antepasados de Abrahán, de Sem a Teraj, dada por P en Gn 11,10-26, es sorprendente [58].

Las tradiciones topográficas son muy estables. Los nombres de lugares se mantienen en la tradición oral, a veces en contra del uso oficial y escrito; así, por ejemplo, la topografía grecorromana de Palestina no desarraigó los antiguos nombres semitas. El recuerdo de nombres antiguos, más o menos deformados, puede conservarse un tiempo enormemente largo independiente de toda tradición escrita. En Petra, existe una cámara rocosa, llamada en la toponimia local *Madrase*, la «escuela»; el P. Lagrange leyó allí, por primera vez después de casi dos mil años, el nombre de «Dushara, dios de Madrasa» [59].

Pero, aunque la tradición oral es muy fiel en ciertos puntos, olvida muchas cosas e inventa otras. Para explicar el nombre de una persona o de un lugar, un monumento o una ruina, una costumbre o incluso una formación natural, la tradición cuenta una acción, una situación, un acontecimiento. El relato suele terminar con una alusión a la costumbre o monumento que subsiste «hasta el día de hoy»; esta fórmula puede faltar sin que el carácter del relato sea diferente. Los ejemplos son numerosos en el Génesis: nombres de personas (Abrahán, Jacob y Edom, Moab y Amón, hijos de Lot), nombres de lugar (Soar, Betel y Galaad), el bloque de sal en que se convirtió la mujer de Lot, la prohibición «hasta el día de hoy» de comer el nervio del muslo, donde el misterioso adversario había herido a Jacob en el pasaje de Yaboc, etc. Estas etiologías resultan sospechosas al historiador. Estas falsas etimologías e interpretaciones aparecen en todas las lenguas y en todos los países. Pero la tradición sólo inventa imitando explicaciones verdaderas. No todas las explicaciones son inventadas, ni es posible que toda una tradición esté fundada en la etiología. Los trabajos recientes [60] están de acuerdo en cuanto al carácter secundario y accidental de esas etiologías del Génesis. Las más evidentes se hallan en el

[57] J. J. Finkelstein, *The Genealogy of the Hammurapi Dynasty:* JCS 20 (1966) 55-118, y el comentario de A. Malamat, *King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies:* JAOS 88 (1968) 163-173 = *Essays in Memory of E. A. Speiser* (New Haven 1968) la misma paginación.

[58] Sobre las genealogías del Pentateuco y especialmente del Génesis, cf. en primer lugar Cl. Westermann, *Genesis, Einleitung* (Neukirchen-Vluyn 1966) cap. I.

[59] M. J. Lagrange, *La méthode historique* (París ²1904) 189-190; reedición (París 1966) 146.

[60] Abordaremos de nuevo la cuestión, y con más amplitud, a propósito de los relatos de la «conquista» en Josué, donde tiene más interés para el historiador; cf. vol. II, pp. 21-22 y la bibliografía de la nota 8.

ciclo de Lot, que es adventicio en la tradición patriarcal. Pero es indudable que la etilogía no desempeñó el papel principal en la formación de esta tradición.

También se ha presentado el culto como un motivo creador de la tradición [61]. Los relatos patriarcales que se agrupan en torno a ciertos lugares sagrados serían las leyendas cultuales de esos santuarios, cuya fundación era atribuida a uno de los antepasados como consecuencia de una teofanía en la que éste había recibido las promesas o las bendiciones. Los desplazamientos de los patriarcas para ir de un santuario a otro reflejarían la combinación de las tradiciones particulares. Es cierto que los santuarios fueron los lugares donde se conservaron las tradiciones y que el culto allí practicado pudo modificar esas tradiciones o añadirles elementos, atribuyendo al antepasado fundador la primera realización de ritos posteriores. Pero el culto no crea la tradición, sino que sirve para recordarla. La Pascua, que llegará a ser la conmemoración de la liberación de Egipto, es un rito anterior al éxodo; y las demás fiestas no fueron referidas a acontecimientos de la historia religiosa hasta época tardía. Por lo que toca a la época patriarcal, lareligión del dios del padre, guía del grupo nómada y guardián de las promesas que hizo a ésta, es anterior a la adopción de los santuarios de Canaán. El desarrollo es, por tanto, contrario al que se supone. En la religión babilónica, en la que el mito ocupaba el puesto que tenía la historia en Israel, los ritos tradicionales fueron explicados secundariamente a partir de mitos también tradicionales [62]; el culto no crea ni el mito ni la historia.

Sin embargo, aunque haya que renunciar a buscar el origen de las tradiciones en la etiología o en el culto, no por eso queda decidido su valor histórico. La crítica interna de las tradiciones patriarcales ha mostrado la complejidad de su crecimiento. Se ha constatado que una larga transmisión oral podía permanecer fiel en ciertos puntos, pero se han señalado también los límites de esta fidelidad. Además, esa transmisión, en la que han desempeñado un papel los santuarios, sería inexplicable si todos los elementos de los que luego surgió el pueblo de Israel hubieran bajado a Egipto y hubieran permanecido allí durante cuatro siglos. Pero resulta admisible si, como intentaremos probar, esa «estancia en Egipto» alcanzó tan sólo a una fracción del futuro Israel. No obstante, a esta altura de su investigación, el historiador sólo puede decir que es posible que Israel haya conservado recuerdos auténticos de sus orígenes. Para ir más lejos hay que salir de la Biblia.

[61] Sobre la función del culto en la formación y transmisión de las tradiciones, G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem*, espec. 50-57; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, espec. 58-62, 272-273; G. E. Wright, *Cult and History*: «Interpretation» 16 (1962) 3-20; A. S. Kapelrud, *The Role of the Cult in Old Israel*, en *The Bible in Modern Study*, ed. J. P. Hyatt (Nashville-Nueva York 1965) 44-56, y sobre todo la «respuesta» de B. Vawter, pp. 57-64; S. Hermann, *Kultreligion und Buchreligion. Kultische Funktionen in Israel und in Agypten*, en *Das Ferne und Nahe Wort* (Hom. L. Rost): BZAW 105 (1967) 95-105.

[62] W. G. Lambert, *Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians*: JSS 13 (1968) 104-112; lo mismo en Egipto: S. Hermann, *loc. cit.* en la nota anterior, espec. 98.

Capítulo II

LAS TRADICIONES PATRIARCALES Y LA HISTORIA

Después de analizar las tradiciones bíblicas sobre los patriarcas y establecer la posibilidad de que contengan recuerdos antiguos, debemos confrontarlas con los testimonios de los textos extrabíblicos y de la arqueología para ver hasta qué punto esa «historia» patriarcal está de acuerdo con la historia general del antiguo Oriente [1]. El primer problema que se plantea es el del origen de los patriarcas. La Biblia hace venir a Abrahán de «Ur de los caldeos», en la baja Mesopotamia, lo conduce después a Harán y lo trae finalmente a Canaán. ¿Qué valor tienen estas tradiciones acerca de la migración de Abrahán?

I. La migración de Ur

Según Gn 11,28 (J), Harán, hermano de Abrahán, muere en presencia de su padre Teraj en Ur Casdín, país de su parentela. Según Gn 11,31 (P), Teraj, Abrahán, Sara y Lot dejan Ur Casdín para ir al

[1] Entre la abundante literatura reciente podemos destacar: R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes récentes*: RB 53 (1946) 321-348; 55 (1948) 321-347; 56 (1949) 5-36; trad. alemana: *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen* (Leipzig 1959, Bonn 1961); H. H. Rowley, *Recent Discoveries and the Patriarchal Age*: BJRL 32 (1949-50) 44-79 = *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament* (Oxford ²1965) 281-318; M. Noth, *Mari und Israel. Eine Personennamenstudie*, en *Geschichte und Altes Testament (Hom. Alt;* Tubinga 1953) 127-152; M. Noth, *Die Ursprünge des Alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Colonia 1961); H. Cazelles, *Patriarches*, en DBS VII (1961) col. 81-156; W. F. Albright, *Abram the Hebrew*: BASOR 163 (oct. 1961) 36-54; J. C. L. Gibson, *Light from Mari on the Patriarchs*: JSS 7 (1962) 44-62; A. Parrot, *Abraham et son temps* (Neuchâtel 1962); S. Yeivin, *The Age of the Patriarchs*: RSO 38 (1963) 277-302; C. H. Gordon, *Hebrew Origins in the Light of Recent Discoveries*, en *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann (Cambridge 1963) 3-14; F. M. Th. de Liagre Böhl, *Die Patriarchenzeit*: JEOL 17 (1963) 125-140; J. M. Holt, *The Patriarchs of Israel* (Nashville-Nueva York 1964); F. Vattioni, *Nuovi aspetti del problema dei patriarchi biblici*: «Augustinianum» 4 (1964) 331-337; N. A. van Uchelen, *Abraham de Hebreeër. Een literair- en historisch-kritische studie naar aanleiding van Genesis* 14,13 (Aquisgrán 1964); R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et l'histoire*: RB 72 (1965) 5-28; trad. alemana: *Die Patriarchenerzählungen und die Geschichte* (Stuttgart 1965); trad. italiana: *I Patriarchi ebrei e la storia* (Brescia 1967); K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 41-56, 79-81, 153-156; W. F. Albright, *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical History* (Luisiana 1966) cap. II: «The Story of Abraham in the Light of New Archaeological Data», 22-41; *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) cap. II: «The Patriarchal Background of Israel's Faith», 47-95; K. Koch, *Die Hebräer vom Auszug vom Ägypten bis zum Grossreich Davids*: VT 19 (1969) 37-81; B. Mazar, *The Historical Background of the Book of Genesis*: JNES 28 (1969) 73-83.

país de Canaán, pero se detienen en Harán. En la narración yahvista-elohísta (?) de la alianza, Yahvé dice a Abrahán: «Yo soy Yahvé, que te ha hecho salir de Ur Casdín para darte este país» (Gn 15,7). Esta tradición no es mencionada en lo sucesivo hasta Neh 11,7, que es un eco evidente de Gn 15; después, en Jdt 5,6, en el libro de los Jubileos (varias veces en los caps. 11-12) y, por fin, en el discurso de Esteban en los Hechos de los Apóstoles (Hch 7,2). El hebreo dice siempre Ur Casdín; el griego, «el país de los caldeos». Se ha supuesto que el texto primitivo era «Ur en el país de los caldeos» y que se habría abreviado de distinta forma en hebreo y en griego [2]. Es más probable que los LXX interpretaran un nombre que ya no les decía nada.

Se suele considerar que esta primera migración de Abrahán no es histórica; de hecho presenta serias dificultades. La ciudad de Ur, en la baja Mesopotamia, es bien conocida por los textos cuneiformes y por las excavaciones de L. Woolley [3]. Ur fue una ciudad floreciente en el III milenio a.C., especialmente durante la III dinastía de Ur. Después de la caída de esta dinastía y de la destrucción de la ciudad por los elamitas, poco antes de 2000 a.C., Ur se levantó rápidamente de sus ruinas y constituyó un centro religioso y comercial hasta después del reino de Hammurabi. Después sufrió un «eclipse casi total durante un milenio, en la época de la hegemonía casita y asiria, y no volvió a recuperar su antiguo esplendor hasta el período neobabilónico. Por consiguiente, Ur era una ciudad muy animada en los primeros siglos del segundo milenio, es decir, durante el período en que cabe situar allí a Abrahán. Pero por esas fechas no pudo haber sido llamada «Ur de los caldeos» [4]. Los caldeos (los kaldu de las inscripciones cuneiformes) son tribus arameas que no aparecen en los textos asirios hasta el siglo IX a.C., y no se pudo hablar de Ur de los caldeos hasta más tarde todavía, después de la fundación del Imperio neobabilónico, al final del siglo VII. De hecho, es en esta época cuando la Biblia (fuera del Génesis) comienza a mencionar a los Casdín-caldeos [5]. Por tanto, hay que admitir que Casdín es, cuando menos, una precisión anacrónica añadida al nombre de Ur.

Pero toda esa tradición, objetan algunos, podría haber sido inventada durante el exilio por los judíos de Babilonia, en un momento en

[2] W. F. Albright: BASOR 140 (dic. 1955) 31-32; *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York [4]1963) 97, nota 1.

[3] Este autor ha utilizado sus descubrimientos para confirmar la tradición bíblica en un libro arbitrario: *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origins* (Londres 1936).

[4] El hebreo dice *Kaśdim*, el griego χαλδαῖοι, que reproduce el acádico tardío *Kaldu*. El paso de *-śd* a *-ld* es regular en neoasirio y neobabilónico. La forma hebrea es *fonéticamente* la forma original, pero esto no significa que su documentación sea *temporalmente* antigua, en contra de J. M. Grintz: JNES 21 (1962) 190, nota 10.

[5] Los primeros textos son Jr 21,4 y Hab 1,6. La mención de los Casdín en Is 23,13 se encuentra en una glosa tardía, cuyo texto es también dudoso; cf. W. Rudolph, *Jesaja 23,1-14*, en *Hom. Fr. Baumgärtel* (Erlangen 1959) 166-174; J. Lindblom, *Der Ausspruch über Tyrus in Jesaja 23*: ASTI 4 (1965) 56-73.

que Ur había salido del olvido, cuando Nabonid restauraba sus templos y se establecían estrechas relaciones entre Ur y Harán; Nabonid era oriundo de Harán y reconstruyó tanto los santuarios de Harán como los de Ur; su madre había sido sacerdotisa de Sin en Harán, y su hija fue sacerdotisa del mismo dios en Ur [6]. No se ve, sin embargo, por qué tal tradición habría sido inventada. Sólo cabría invocar un motivo y es de orden literario: la migración de Ur proporcionaría un lazo entre la historia de la torre de Babel y de la dispersión de los pueblos por la baja Mesopotamia (Gn 11,1-9) y la historia de Abrahán, que comienza en la alta Mesopotamia (Gn 12,1-5). Pero Gn 11,1-9 y Gn 12, 1-4a son de redacción yahvista, y Gn 11,28-30, que afirma la presencia de la familia de Abrahán en Ur, es también yahvista. Es decir, que la migración de Ur pertenece a las antiguas tradiciones del Pentateuco, y, de hecho es mencionada todavía en Gn 15,7 [7]. Ahora bien, esa migración no pudo ser inventada en el momento en que se redactaban esas tradiciones, ya que por entonces Ur estaba totalmente olvidada.

Se objeta además que, según una tradición aparentemente mucho más firme (Gn 12,1; 24,4 y 7), no es Ur, sino Harán como «país natal» (*moledet* o *'eres moledet*) de Abrahán: éste habría nacido en la alta Mesopotamia [8]. Es verdad que, desde el punto de vista etimológico, *moledet* podría significar el lugar de nacimiento; pero, de hecho, en todos los casos en que la Biblia emplea esta palabra se puede traducir siempre, y muchas veces se debe, por «parentesco» o «descendencia» [9]. Y efectivamente, la alta Mesopotamia es la región donde se fijó la familia de Abrahán y donde habita su parentela.

Se ha intentado evitar estas dificultades aparentes reconociendo en Ur de los Caldeos no ya una ciudad de la baja Mesopotamia, sino una ciudad del mismo nombre que se encontraría en la alta Mesopotamia. Antes de que la asiriología devolviese a Ur su celebridad, una opinión corriente en el siglo XIX, y que recogía la de los antiguos autores cristianos, identificaba a Ur con Urfa, Orrhai en siríaco, la antigua Edesa, unos treinta kilómetros al nordeste de Harán [10]. C. H. Gordon pro-

[6] Cf. S. Smith, *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon* (Londres 1924) 36s; C. J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*: AnStud 8 (1958) 35-92.

[7] No importa ahora que el versículo sea de J o de E. Y aun cuando hagamos de Gn 15 una composición de comienzos de la época monárquica (A. Caquot, «Semitica» 12 [1962] 50-66), estamos todavía muy lejos de la redacción sacerdotal, donde se querría situar el hallazgo de la tradición de Ur. Es arbitrario considerar la mención de Ur Casdín en Gn 11,28 y 15,7 como una armonización con P, que alude a Ur Casdín una sola vez (Gn 11,31).

[8] Ultimamente, C. H. Gordon: JNES 17 (1958) 31; F. Vattioni: «Augustinianum» 4 (1964) 335-336.

[9] U. Cassuto, *Studi sulla Genesi*: «Giornale della Società Italiana», n. s. 1 (1926) 205-206; id., *A Commentary on the Book of Genesis II* (Jerusalén 1964) 274. Ejemplos probativos son Gn 43,7; 48,6, y Est 8,6.

[10] Esta opinión se acepta todavía: A. Lods, *Israël. Des Origines au milieu du VIII[e] siècle* (París 1930) 187; J. M. Grintz: JNES 21 (1962) 190, nota 10; como una posibi-

puso recientemente una nueva solución [11]. Ciertos textos de Ras Samra hablan de una ciudad de Ura, en territorio hitita, cuyos mercaderes venían a traficar a Ugarit. Esta Ura sería la Ur Casdín del Génesis, y Abrahán, más que un pastor nómada, habría sido un príncipe mercader. Volveremos más tarde sobre la segunda parte de esta tesis [12]; por el momento sólo nos atenemos al aspecto geográfico. Además de la interpretación de *moledet* como lugar de «nacimiento», que ya hemos rechazado, los principales argumentos son: 1) Gn 11,31 dice que Teraj con Abrahán deja Ur de los Caldeos para dirigirse a Canaán, pero que ambos se detienen en Harán. Un itinerario desde Ur (en la baja Mesopotamia) hasta Canaán sólo pasaría por Harán dando un gran rodeo. Este itinerario supone, por lo demás, que Ur está más lejos que Harán de Canaán y que se halla, por tanto, al norte de Harán. 2) La Ur de la baja Mesopotamia no se podía llamar Ur de los Caldeos, como ya hemos dicho. En cambio, había caldeos en el norte: Jenofonte los menciona junto con los carducos (los kurdos) y como vecinos de los armenios [13].

Estos argumentos son muy débiles [14]. El texto de Gn 11,31, que pone a Canaán como término del viaje de Teraj, pertenece a la redacción sacerdotal. Y ésta no considera la intención de Teraj, sino el término de la migración de Abrahán, Sara y Lot, quienes salieron de Ur con Teraj (Gn 11,31) y llegan a Canaán (Gn 12,5 [P]). Por otra parte, una migración de pastores de ganado menor, como lo era el grupo de Abrahán, bordea el desierto y no lo atraviesa como sucedería con un camino directo de Ur a Canaán. En cuanto a los caldeos de Jenofonte, son vecinos de los armenios, y Esteban de Bizancio conoce un país de Caldía que forma parte de Armenia. ¿Se pretende hacer venir de aquí a los patriarcas?

Es cierto que existe una ciudad de Ura en Armenia, mencionada en los archivos de Boghazkoi en el siglo XIV; pero se encuentra a 300 kilómetros al norte de Harán y no puede coincidir con la de los textos de Ras Samra utilizados por Gordon, ya que los mercaderes de Ura hacen desplazamientos estacionales hacia Ugarit [15]. Pero existe otra ciudad de Ura en Cilicia, a la que se identifica con la Olbia de los griegos, a 25 Kms. de Seleucia [16], o, más probablemente, con la misma Seleucia o con alguna localidad de los alrededores [17]. Esta es la ciudad de que hablan los textos de Ras Samra; pero, en ese caso, estamos muy lejos de Harán, y la ruta que va de esta Ur a Canaán, de Seleucia a Palestina, no puede pasar por Harán. La tesis de Gordon no tiene, por tanto, base alguna.

lidad: C. H. Gordon, *Abraham of Ur*, en *Hebrew and Semitic Studies presented to G. R. Driver* (Oxford 1963) 77-84, cf. 83.

[11] C. H. Gordon, *Abraham and the Merchants of Ura*: JNES 17 (1958) 28-31. La hipótesis ha sido criticada por A. Saggs, *Ur of the Chaldees. A Problem of Identification*: «Iraq» 22 (1960) 200-209. C. H. Gordon ha respondido en *Abraham of Ur*, citado en la nota 10.

[12] Cf. *infra*, p. 231.

[13] Jenofonte, *Anábasis IV*, III, 4; *Ciropedia*, III, I, 34.

[14] Cf. ya A. Saggs, *loc. cit.* en nota 11.

[15] Cf. J. Nougayrol, CRAI (1954) 242, n. 2.

[16] D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (Londres 1956) 88; E. Laroche: «Syria» 35 (1958) 270-272.

No cabe buscar Ur de los Caldeos fuera de la baja Mesopotamia. Por consiguiente, lo único que hay que demostrar es que la primera migración de Abrahán está acorde con ciertos datos de la historia. Por su onomástica, los patriarcas están vinculados a los amorreos. Ahora bien, los amorreos penetraron en Babilonia a partir del final del III milenio a.C., y en un principio los textos nos garantizan mejor su presencia aquí que en la alta Mesopotamia [18]. Su movimiento llegó hasta Ur: los documentos del antiguo período babilónico hallados en Ur mencionan a los amorreos (MAR.TU), y algunos personajes llevan nombres amorreos [19]. Hay un texto que reviste especial interés: un amorreo suteo hace una ofrenda al templo de Ningal [20]; es probable que no se trate de un residente de Ur, sino de un visitante venido de los alrededores. De hecho, una carta enviada de Ur a Larsa nos habla de un campamento de los suteos a las puertas de la ciudad [21]. Ahora bien, estos suteos, de estirpe amorrea, también fueron activos en la alta Mesopotamia [22]. Por lo demás, los suteos no son los únicos semitas del oeste, seminómadas todavía, de los que por entonces se encuentran grupos lo mismo en la alta Mesopotamia que en la baja [23].

Es de señalar también que ciertos nombres de la historia patriarcal están documentados en la baja Mesopotamia, a finales del III milenio o a comienzos del II, antes de encontrarlos en la alta Mesopotamia [24]. El bisabuelo de Abrahán es Serug: en un documento de Tello, de la III dinastía de Ur, se alude a un *ša-ru-gi* [25]. El abuelo y un hermano de Abrahán se llaman Najor: el nombre personal *Na-ḫa-rum* se encuentra en cuatro documentos de la misma época procedentes probable-

[17] W. F. Albright: BASOR 163 (dic. 1961) 44, n. 42.

[18] Cf. *infra*, pp. 78-79.

[19] Para el período de Ur III: L. Legrain, *Ur Excavations Texts* III (Londres 1947), índice; G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Nápoles 1966) 320-321; para el período siguiente: H. H. Figulla, W. J. Martin, *Ur Excavation Texts* V (Londres 1953), índice. Pero esos nombres son, proporcionalmente, mucho más raros en Ur que en el resto de Babilonia.

[20] Figulla, n. 564. Cf. J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957) 88.

[21] *Textes cunéiformes du Louvre XVII*, n. 58; cf. J. R. Kupper, *loc. cit.*, 88.

[22] J. R. Kupper, *loc. cit.*, 83-96.

[23] En particular, las diversas tribus de los «benjaminitas»: J. R. Kupper, *loc. cit.*, 47-52; cf. D. O. Edzard, *Die «Zweite Zwischenzeit» Babyloniens* (Wiesbaden 1957) 104-108.

[24] N. Schneider, *Patriarchennamen in zeitgenösischen Keilschrifturkunden*: «Biblica» 33 (1932) 516-522. No todos los paralelismos son igualmente válidos.

[25] G. A. Barton *Documents from the Temple Archives of Tello* III (Filadelfia 1914) índice, 51.

mente de Nipur [26]. El nombre de Jacob, abreviado de *Ya'qub-El*, aparece en las dos formas *Ya-aḫ-qú-ub-El* y *Ya-qú-ub-El* en cuatro documentos de Kish, alrededor de un siglo antes de Hammurabi [27]; en la forma *Ya-aḫ-qú-ub-El*, probablemente también en Kish [28]; *Ya-qú-ub-El*, en dos documentos de Tell Harmal por la misma época [29], y en la forma *Ya-ku-ub-El* e incluso en la abreviada *Ya-ku-bi*, en los textos de laI dinastía de Babilonia [30].

Hace tiempo que se ha advertido que en la familia de Abrahán había varios nombres relacionados con el culto lunar: Teraj había sido relacionado con *yéraḥ*, mes lunar, y con *yaréaḥ*, luna [31]; Labán significa «el Blanco»: *lᵉbānah*, «la Blanca», es un nombre poético de la luna llena; Sara equivale a *šarratu*, reina, traducción acádica del nombre sumerio de la compañera de Sin, Ningal; Milca, esposa de Najor, lleva el mismo nombre que la hija de Sin, la diosa Malcatu, la Princesa. Se ha abusado de estos paralelismos para convertir a los patriarcas en figuras mitológicas o astrológicas; pero pueden indicar simplemente que los patriarcas procedían de un medio en el que los cultos lunares gozaban de simpatía. Ahora bien, el dios-luna Sin (en sumerio Nannar) y la diosa-luna Ningal desde siempre eran patronos de la ciudad de Ur y siguieron siéndolo hasta el fin de su historia. Pero eran también los dioses principales de Harán [32] y no sólo en las épocas neoasiria y neobabilónica. En el siglo XIV a.C., el tratado entre Suppiluliuma de Hattu y Mattiwaza de Mitanni invoca a Sin de Harán [33]; en el siglo XVII, una carta de Mari refiere la alianza establecida entre los *bené-yamina* y algunos reyezuelos de la alta Mesopotamia en el templo de Sin de Harán [34]. Parece cierto que los cultos de Sin y de Ningal fueron introducidos en Harán bajo el influjo de Ur, y es probable que esa introducción coincidiese con la III dinastía, cuando la cultura neosumeria irradiaba más allá de las fronteras políticas del Imperio de Ur.

Dos grandes rutas unían a Ur con Harán a lo largo de los dos grandes ríos de Mesopotamia, el Tigris y el Eufrates. Ambas eran frecuentadas a comienzos del II milenio. La ruta del Tigris es descrita en un

[26] A. L. Oppenheim, *Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Wilberforce Eames Babylonian Collection* (New Haven 1948) índice, 197.
[27] M. Rutten, *Un lot de tablettes de Mananâ*: RA 54 (1960) índice, 149.
[28] S. D. Simmons: JCS 14 (1960) 122, n. 100, 21.
[29] S. D. Simmons: JCS 13 (1959) 114, n. 26,7; 14 (1960) 27, n. 57,13.
[30] Th. Bauer, *Die Ostkananäer* (Leipzig 1926). La explicación de estos nombres, propuesta ya por M. Noth, *Mari und Israel. Eine Personennamenstudie*, en *Geschichte und Altes Testament (Hom. Alt;* Tubinga 1953) espec. 142, se ha hecho prácticamente cierta por los nuevos textos citados en las notas anteriores.
[31] Pero el nombre se puede explicar también por el acádico *turaḫu* «cabra montés».
[32] Cf. Ed. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'Histoire*: RB 37 (1928) 379-385, 481-484 = *Recueil Ed. Dhorme* (París 1951) 205-215 y 763.
[33] E. F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (Leipzig 1923) 32-33, 1.54.
[34] G. Dossin, *Benjaminites dans les textes de Mari*, en *Mélanges Syriens... R. Dussaud* II (París 1939) 986.

itinerario del que poseemos dos copias [35]. De la ruta del Eufrates tenemos noticia por interpretación de los sueños de un hombre que va en sueños a Nipur, Babilonia, Sipar, Rapicún y Mari [36]; desde aquí había varios caminos hacia Harán [37]. Esta segunda ruta es la que habría tomado un grupo de semitas del oeste al desplazarse de Ur a Harán.

La migración desde Ur está, pues, de acuerdo con las condiciones históricas y geográficas de la época de Abrahán. Dado que forma parte de la tradición literaria más antigua del Génesis (J) y que difícilmente pudo ser inventada en el momento en que se constituyó esta tradición, es imprudente negarle todo fundamento histórico. Hay que mantenerla al menos como posible.

II. La alta Mesopotamia

La tradición bíblica sobre la vinculación de los patriarcas con la alta Mesopotamia es más densa, pero compleja.

En la tradición yahvista, Abrán recibe de Dios la orden de dejar su país, su parentela y su casa e ir al país que Dios le indicará (Gn 12, 1). Todo queda vago. Para encontrar alguna precisión, dentro de la misma tradición, hay que esperar a Gn 24: Abrahán envía a su criado a que busque en su país y entre su parentela (v. 4) una mujer para Isaac, y el criado sale hacia «el Aram Naharain, la ciudad de Najor» (v. 10). La historia de Jacob nos da una última precisión: Rebeca le propone huir a casa de su hermano Labán, a Harán (Gn 27,43); Jacob parte para Harán (Gn 28,10) y llega al país de los *bené-qedem* (Gn 29-1) [38], donde se encuentra con pastores de Harán que conocen a Labán (Gn 29,4).

En la tradición sacerdotal, Teraj se estableció en Harán y allí murió (Gn 11,31-32); Abrahán sale con Lot de Harán para ir a Canaán (Gn 12, 4b-5). En lo sucesivo Harán ya no vuelve a aparecer. La familia de Rebeca y de Labán vive en Padán-Aram (Gn 25,20), y es a este país adonde Isaac envía a Jacob (Gn 28,2.5-7); en Padán-Aram se hace rico Jacob (Gn 31,18), tiene a sus hijos (Gn 35,26; 46,15), y de allí regresa a Canaán (Gn 35,9). Un texto que menciona sólo a Padán es de dudosa atribución, P o E (Gn 48,7).

La tradición elohísta no contiene apenas nada. Si Gn 48,7 no le pertenece, sólo queda Gn 31,21, donde la mención del Río (el Eufrates) es atribuida por algunos críticos a E: Jacob, al huir de Labán, cruza el río; los antepasados de los israelitas vivieron al otro lado del Eufrates, lo cual está de acuerdo con Jos 24,15.

[35] A. Goetze, *An Old Babylonian Itinerary*: JCS 7 (1953) 51-72; W. W. Hallo, *The Road to Emar.*: JCS 18 (1964) 57-88.
[36] A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Filadelfia 1956) 260, 268.
[37] Cf. el mapa de carreteras de Mesopotamia en la época babilónica antigua, en W. W. Hallo, *loc. cit.*, 87.
[38] Cf. *supra*, pp. 184-185.

Estas dos tradiciones giran, por tanto, en torno a dos nombres de país, Aram Naharain y Padán-Aram, y a dos nombres de ciudad, la «ciudad de Najor» y Harán. Dada su forma dual, Aram Naharain se interpreta ordinariamente como el Aram de los dos ríos, el país comprendido entre el Eufrates y el Tigris [39] o únicamente entre el Eufrates y su afluente el Balih [40]. También se ha propuesto considerar Naharain no ya como un dual, sino como una forma plural de nombres geográficos: el Aram de los ríos, la región entre el Tigris y el Eufrates regada por el Balih, el Habur y sus afluentes [41]. Parece más bien [42] que el nombre hebreo es una adaptación del nombre antiguo de la región, rodeada por tres lados por la gran curva del Eufrates: el Naharina, designación geográfica del reino de Mitanni en los textos egipcios a partir de Tutmosis I, Nahrima en las cartas de Amarna. Es el «país del Río» (en singular), y ese río es el Eufrates. Es de notar que este nombre no aparece en ninguna otra parte antes de 1500 a.C. Los textos de comienzos del II milenio procedentes de Siria del norte y de la alta Mesopotamia, aunque son numerosos, no poseen nombre propio para esta región: los archivos de Mari lo llaman País Alto; y Shamshi-Adad I, que lo anexionó, lleva el título de «dominador (o conquistador) *del país entre el Tigris y el Eufrates*» [43]. *La designación más fácil de* comparar con la bíblica se encuentra en un documento de la I dinastía babilónica, el cual lo llama *birit nârim* «entre el río», la región que rodea al río (en singular) [44]; pero no se trata de un nombre propio, sino de una expresión descriptiva que se emplea también para otros territorios [45].

El término Aram, que acompaña a Naharain en la Biblia, nos obliga a descender todavía más en el tiempo. Aram, como nombre de pueblo o de país, no aparece en los textos asirios hasta Teglatfalasar I, a fines del siglo XII a.C., ni tampoco en los textos egipcios hasta Amenofis III, a comienzos del siglo XIV. Después de la única mención del Génesis (Gn 25,10), Aram Naharain no reaparece hasta Dt 23,5, donde se incluye en Aram Naharain la ciudad de Petor (Pitru), situada en la ribera oeste del Eufrates; en Jue 3,8, donde el valor de Aram Naharain depende del que se dé a su rey, el enigmático Cusán Risatain [46] finalmente, en Sal 60,2 aparece al lado de Aram Sobá,

[39] Cf. especialmente R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (Roma 1948, reed. 1961).
[40] M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Colonia 1961) 31-32.
[41] R. de Vaux: RB 55 (1948) 323. Sobre los nombres de lugares en *-ayîm*, cf. H. Torczyner, *Die Entstehung des semitischen Sprachtypus* (Viena 1916) 188-190; W. Borée, *Die alten Ortsnamen Palästinas* (Leipzig 1930) 54-56.
[42] J. J. Finkelstein, «Mesopotamia»: JNES 21 (1962) 73-92, espec. 84-88.
[43] E. Ebeling, B. Meissner, E. F. Weidner, *Die Inschriften der altassyrischen Könige* (Leipzig 1926) 23.
[44] Citado por J. J. Finkelstein, *loc. cit.*, 74.
[45] CAD II (1965) s. v. *birit*, 253.
[46] Según A. Malamat, *Cushan Rishathaim and the Decline of the Near East around 1200 B. C.*: JNES 13 (1954) 231-242: Aram Naharain se extendía también al oeste del Eufrates y al sur, por lo menos hasta la altura de Alepo.

aludiendo a las guerras de David contra los arameos, por tanto también en Siria, al suroeste del Eufrates. En conclusión, Aram Naharain trae consigo las mismas dificultades que Ur de los Caldeos: Aram es anacrónico en la época patriarcal, y Naharain podría designar algo distinto de la alta Mesopotamia.

El Padán Aram de la tradición sacerdotal es todavía más incierto. El término Aram supone el mismo anacronismo. En cuanto a Padán, se ha interpretado por el asirio *padânu*, «la ruta de Aram»; pero «ruta» se dice también *ḫarrânu*, que es la etimología de Harán. Padán Aram sería, pues, el nombre de una ciudad, otro nombre de Harán [47]. Sin embargo, según el siríaco y el árabe, es más verosímil que *paddan* signifique la «llanura» [48]: es el equivalente arameo de *śᵉdeh 'aram* (Os 12, 13), la «llanura de Aram», adonde huyó Jacob. Pero esto no permite precisar ninguna localidad.

Afortunadamente contamos con un terreno más sólido en los dos nombres de ciudades. Una ciudad de Nahuru aparece ya en las tablillas capadocias [49] y desempeña un papel importante en los textos de Mari [50]; es también un centro administrativo, la sede de un gobernador, en el siglo XIII [51]. Después de un abandono o una ruina, reaparece bajo el nombre de Til-Nahiri, en el siglo VII [52]. Pertenecía entonces al distrito de Harán y estaba situada a corta distancia al este de esta ciudad.

El nombre de Harán se conservó en una localidad del alto Balih; cerca de allí se encuentra Esqui Harán, «el viejo Harán»; pero es probable que la antigua ciudad esté oculta bajo las ruinas musulmanas y del Tell de la Harán actual [53]. La ciudad estaba situada en un nudo de rutas caravaneras, y su mismo nombre significa «ruta» y «caravana», *ḫarrânu* en acádico. Harán aparece en las tablillas capadocias, en los siglos XX-XIX a.C. [54], y posteriormente en los archivos de Mari, en el siglo XVIII [55], y en los antiguos itinerarios babilónicos [56]. Después des-

[47] Ed. Dhorme: RB 37 (1928) 487 = *Recueil Ed. Dhorme*, 218; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 96.
[48] W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore ²1946) 180, hay traducción española; R. de Vaux: RB 55 (1948) 323.
[49] E. Bilgiç, *Die Ortsnamen der «kappadokischen» Urkunden*: AFO 15 (1945-51) 1-37; cf. 23, 24.
[50] Cf. el índice de J. R. Kupper, *Les nomades...*; añádase: ARM IX (1960) n. 124, 8; también en Chagar Bazar, texto 39,24: O. Loretz, *Texte aus Chagar Bazar*, en *lišān mitḫurti. Hom. W. von Soden* (Alter Orient und Altes Testament 1; Neukirchen-Vluyn 1969) 216.
[51] Según los textos jurídicos de Assur: KAJ 109,8,10,16; 113,27,30; 121,7, bajo Salmanasar I. Cf. AfO 13 (1939-1941) 118, ¿bajo Tukulti-Ninurta I?
[52] C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents* (Cambridge 1898-1923) n. 420, 3; id., *An Assyrian Doomsday Book* (Leipzig 1901) 71, n. 21,2.
[53] S. Lloyd, W. Price, *Harran*: AnStud 1 (1951) 77-111; cf. 96. Las inscripciones se habían utilizado para pavimentar la gran mezquita de Harán; cf. C. J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*: AnStud 8 (1958) 35.
[54] E. Bilgiç, *loc. cit.* en la nota 49, p. 33.
[55] Cf. el índice de J. R. Kupper, *Les nomades...* y J. Bottéro, A. Finet, *Répertoire analytique des tomes I-V des Archives Royales de Mari* (París 1954) 125.
[56] A. Goetze, *loc. cit.* en la nota 35, p. 61; W. W. Hallo, *loc. cit.* en la nota 35, p. 77.

aparece de nuestros textos; los documentos del nuevo Imperio Hitita conocen, según hemos dicho, al dios Sin de Harán, pero no citan ciudad alguna [57]. En los textos asirios tan sólo vuelve a aparecer a partir de Adad-Nirari I, hacia 1300 a.C. Las dos ciudades de Najor y Harán ocuparon, pues, un puesto importante durante los primeros siglos del II milenio, pero después están ausentes de los textos a lo largo de varios siglos. La tradición bíblica parece remontarse hasta la época en que estas ciudades eran prósperas.

La geografía antigua nos ofrece también algunos paralelismos con el Génesis. El nombre de Serug, del que según hemos visto hay testimonios como nombre de persona en la baja Mesopotamia, es también el nombre de una ciudad de la alta Mesopotamia: la Sarugi de los documentos asirios del siglo VII a.C. [58]; es el centro cristiano de Sarug, hoy Serug, a medio camino entre Harán y el Eufrates. El nombre del padre de Abrahán, Teraj, se conservaba en el siglo IX a.C. en el *Til-ša-Turaḫi* o *Til-Turaḫi*, la «ruina de Teraj» [59], situado también en la cuenca del Balih. A diferencia de Serug, Teraj aún no está reconocido como nombre personal [60]. Atribuir a una localidad un nombre que originariamente era de persona (Najor, Serug, Teraj) sería una costumbre hurrita [61]. Hay que señalar que estos nombres geográficos se agrupan en la región de Harán, precisamente la que asigna la tradición bíblica como residencia de la familia de Abrahán.

Los mismos nombres de los tres patriarcas los vinculan al mismo medio. El primer antepasado se llama Abrán hasta Gn 17,5 (relato sacerdotal de la alianza), donde se cambia su nombre por el de Abrahán. La forma breve, Abrán, se ha relacionado con Abam-râma, Aba-râma, Abam-ram de la I dinastía babilónica [62], que, en la época asiria, se convierte en Aba(AD)-rama (o -ramu, o -rama), oficial epónimo del año 677 a.C. [63], y en femenino, Abu(AD)-rami, hermana de Naqi'a, la esposa favorita de Senaquerib [64]. Pero propiamente ese nombre es acádico

[57] Porque Harán no tiene nada que ver con la Hurna o Hurrana del valle del Halis: J. Garstang, O. R. Gurney, *The Geography of the Hittite Empire* (Londres 1959) 27-28; Fr. Cornelius, *Geographie des Hethiterreichs:* «Orientalia» 27 (1958) 225-251, cf. 233s, ni con la montaña Harana: Fr. Cornelius, *ibid.*, 240.

[58] C. H. W. Johns, *An Assyrian Doomsday Book*, índice, s. v. *Sarûgi.*

[59] Inscripciones de Salmanasar III: ARAB I, §§ 563, 610, 646. Para la lectura, cf. E. G. H. Kraeling: ZAW 40 (1922) 153.

[60] La vinculación con *Te-ra* de un documento de Tello (N. Schneider, *loc. cit.* en la nota 24, p. 521) es muy dudosa, ya que falta la aspirada final. Yo había propuesto el safaítico *trḥ:* RB 55 (1948) 324; pero éste es un nombre común que significa «tristeza»; cf. G. Ryckmans, *Le nom propre Téraḥ est-il attesté en safaïtique?:* RB 56 (1949) 579-582. Se ha renunciado a encontrar Teraj como divinidad lunar en los textos de Ras Samra: en ugarítico *trḫ* es un nombre común que significa el precio de venta de una mujer (acádico *tirḫatu)* o un verbo: pagar el precio de venta.

[61] Según H. Lewy, *Assyria* c, 2600-1816 *B. C.:* CAH I 25 (1966) 5.

[62] A. Ungnad, *Urkunden aus Dilbat*, en *Beiträge für Assyriologie* VI, 5 (1909) 82.

[63] *Reallexikon der Assyriologie* II (1938) 426-427.

[64] C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, n. 70. Dado que Naqia lleva un nombre arameo y es de origen extranjero (últimamente H. Lewy: JNES 11 [1952]

y significa «ama al padre» [65], de la raíz *r'm* «amar», la cual no existe en semítico occidental, que es por donde se debe explicar el nombre de Abrán. La raíz *rwm* significa aquí «ser elevado, exaltado»; Abrán significa, pues, o bien «fue exaltado por parte de su padre, es noble de nacimiento», si se toma Ab- como un acusativo adverbial [66], o bien «el (mi) padre es exaltado», si se considera a Abrán como una forma contacta de Abirán [67]. En favor de esta reducción se pueden comparar las dos formas Abner y Abiner, Absalón y Abisalón en la Biblia, y la transcripción asiria *Aḫiab* por el hebreo *Aḥab*. La raíz *rwm* es empleada en la onomástica amorrea [68], y los nombres formados con Abi- son en ella frecuentes [69]. Sin embargo, el nombre de Abrán (o Abirán) no se ha encontrado hasta ahora en los documentos de principios del II milenio; la forma Abiramu se halla en los textos acádicos de Ras Samra [70] y quizá en una tablilla de Taanac [71]. Así, pues, el nombre de Ab(i)rán sólo puede explicarse por la onomástica amorrea.

La forma larga, Abrahán, es solamente una variante dialectal. Se explica por la inserción de una *h* en una raíz débil o en una sílaba larga; el fenómeno es conocido en arameo [72], ugarítico [73] y fenicio [74]. Ese nombre quizá esté representado en transcripción egipcia por el *Aburabahana* de los textos de execración [75]. Igual que el nombre de Abrán se hace Abrahán, el de Sarai se cambia en Sara (Gn 17,5). Es posible que este doble cambio refleje el paso de una provincia lingüística a otra: Sarai es comparable a los epítetos divinos de los textos de

272-273; J. Nougayrol: «Syria» 33 [1956] 156ss), también se ha querido explicar el nombre de su hermana por el semítico occidental: K. Tallqvist, *Assyrian Personal Names* (Helsingfors 1914) 5, y recientemente H. Cazelles, *Patriarches*, en DBS VII (1961) col. 121; pero cf. J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebunt* (Leipzig 1939) 292.

[65] B. Gemser, *De Beteekenis der Persoonsnamen voor onze Kennis van het Leven en Denken der ouden Babyloniërs en Assyriërs* (Wageningen 1924) 144; J. J. Stamm, *loc. cit.* en la nota precedente, p. 292.

[66] W. F. Albright, *The Names Shaddai and Abram:* JBL 54 (1935) 173-204; R. de Vaux: RB 53 (1946) 323.

[67] Desde Gunkel y Ed. Meyer hasta E. A. Speiser, *Genesis* (Anchor Bible; 1964) XVII, 5.

[68] H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965) 261-262; ya bajo la III dinastía de Ur: G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Nápoles 1966) 131.

[69] H. B. Huffmon, *loc. cit.*, 154.

[70] J. Nougayrol: PRU III, 20. Pero no se puede tener en cuenta *'abrm* de un texto en cuneiforme alfabético en el que el nombre designa, en la misma tablilla, a un chipriota y a un egipcio: Ch. Virolleaud: PRU V (París 1965) n. 95.

[71] *Ta'annak*, 12,2: *a-bi-ra...*

[72] W. F. Albright: JBL 54 (1935) 203.

[73] *Bhtm* (de *bt)*, los plurales femeninos *umht, amht, qrht, ilht;* cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1966), *Grammar*, § 8.7 y 8.

[74] *Dlht* «las puertas»: KAI, n. 18,3; 122,2. Cf. J. Friedrich, *Phönizisch-punische Grammatik* (Roma 1951) § 240-241,12.

[75] Cf. W. F. Albright: BASOR 83 (oct. 1941) 34. Para la alternancia *m/n*, cf. *supra*, p. 200: *naḫrima* de las cartas de Amarna = *naharina* de los textos egipcios.

Ras Samra; Pidrai, Tallai, Arsai [76] y la terminación *-aya* es la de una clase de nombres femeninos amorreos [77]. Ya hemos visto que la forma Ab(i)ram era conocida en Ras Samra y que la forma Abrahán tenía su único posible paralelo en un texto egipcio.

El nombre de Isaac [78] es la forma abreviada, el hipocorístico, de un nombre compuesto de un verbo en imperfecto seguido de un sujeto que es un nombre divino o un nombre de parentesco. En el primer caso, el nombre *Yiṣḥaq-El* (o el equivalente) significa «Dios ríe, es favorable» o «que Dios ría, que sea favorable». El verbo *ṣḥq* se emplea de esa forma en los poemas ugaríticos, cuando el dios El sonríe favorablemente. Si el nombre es abreviatura de *Yiṣḥaq-Ab* (o el equivalente), significaba «el padre (o el pariente) sonríe» o «que el padre (o el pariente) sonría»; un cuento hurrita traducido al hitita hace entrar en escena a un padre que sonríe al recién nacido, el cual es colocado sobre sus rodillas [79]. Fuera de la Biblia no hay todavía ningún testimonio del nombre, pero los nombres compuestos de un verbo en imperfecto son la clase más característica y numerosa de la onomástica amorrea y son, por el contrario, excepcionales entre los cananeo-fenicios. En Israel ese tipo de nombre está bastante difundido hasta la época de David y desaparece después para reaparecer con una frecuencia sorprendente inmediatamente antes del exilio, quizá por influencia aramea [80].

El nombre de Jacob entra en la misma categoría. Es la abreviatura de *Ya'qub-el* (o el equivalente); últimamente se ha propuesto reconocer su forma completa en el difícil texto de Dt 33,28 [81]. En todo caso, hay noticias de que el nombre existía antiguamente fuera de la Biblia, y nosotros ya lo hemos señalado en la baja Mesopotamia [82]. Para la alta Mesopotamia, *Ya-aḫ-qu-ub-El* ha aparecido cuatro veces en Chagar Bazar, poco después de 1800 a.C. [83], y *Ya-a-qu-ub-El* aparece una vez en Qat(t)una, junto al Habur [84], a finales del siglo XVIII. En egipcio, el nombre, o al menos su primer componente, se halla como nombre real en

[76] J. T. Milik: «Rivista Biblica» 6 (1958) 252-254; Fr. M. Cross: HTR 55 (1962) 246-247.

[77] H. B. Huffmon, *loc. cit.* en la nota 68, p. 135.

[78] J. J. Stamm, *Der Name Isaac*, en *Hom. A. Schädelin* (Berlín 1950) 33-37.

[79] ZA 49 (1950) 221,1.5; E. A. Speiser, *Genesis*, 125.

[80] M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengabung* (Stuttgart 1927) 28-29; *Mari und Israel. Eine Personennamenstudie*, en *Geschichte und Altes Testament (Hom. Alt;* Tubinga 1953) 127-152; cf. 138-143; H. B. Huffmon, *loc. cit.* en la nota 68, pp. 63-85. El hermano de Isaac, *Yišma'el*, «Dios oye» o «que Dios oiga», lleva un nombre de la misma clase, no abreviado; el equivalente *Ya-ás-ma-aḫ-El* se encuentra dos veces en Mari, como también los nombres paralelos *Ya-as-ma-aḫ-Addu, Iš-me-Addu, Ya-ás-ma-aḫ-Dagan, Iš-me-eḫ-Ba-al*: Huffmon, *loc. cit.*, 44,249-250. Se tiene también *Iš-me-*ᵈ*X* en una jarra del siglo XVIII-XVII a.C. en Hasor: Y. Yadin, Hazor II (Jerusalén 1960) 115-117.

[81] Cf. D. N. Freedman, *The Original Name of Jacob*: IEJ 13 (1963) 125-126.

[82] Cf. *supra*, p. 198.

[83] Cf. C. J. Gadd: «Iraq» 7 (1940) 38; Textos 42 III 12: 45 III 4; 63,4; O. Loretz, *ibid.*, 199-260.

[84] J. Nougayrol: «Syria» 37 (1960) 207-1.4.

los escarabajos hicsos [85]. Por otra parte, *Ya'qub-El* es un nombre de lugar palestino en la lista geográfica de Tutmosis III y en las de Ramsés III, que la copian [86]. La raíz *'qb* entra en la composición de otros nombres amorreos [87] con el sentido de «proteger», que ha desaparecido en cananeo y en hebreo, pero se ha conservado en etiópico y en sudarábigo [88]. El nombre de Jacob significa, pues, «(Dios) protege» o «que (Dios) proteja».

Ninguno de los nombres de los tres patriarcas se dará jamás a un individuo durante todo el período del Antiguo Testamento. Todos ellos pertenecen a tipos onomásticos conocidos antes de la aparición de los israelitas como pueblo y en las regiones de donde la Biblia hace venir a los patriarcas. Su significado ya no era entendido por los redactores del Génesis, quienes recurren a etimologías populares. A Abrahán se le dio ese nombre porque, dice Gn 17,5, llegará a ser «padre de una multitud», *'ab hămôn*, en virtud de la asonancia con *hămôn*, «multitud». En la Biblia, el que Yahvé «ría» no es nunca una señal de favor: es que desprecia o se burla (Hab 1,10; Sal 2,4; 37,13). De ahí que se explique el nombre de Isaac por la risa de Abrahán (Gn 17,17) o de Sara (Gn 18, 12; 21,6) y se hagan juegos de palabras con el nombre: Ismael «juega con Isaac» (Gn 21,9), Isaac «acaricia» a Rebeca (Gn 26,8), otros dos sentidos de *ṣḥq* en hebreo. En esta lengua, la raíz *'qb* no significaba «proteger», sino «suplantar» o, como sustantivo, «talón»; por eso se llamó así a Jacob: porque, al nacer, agarraba el talón de su hermano gemelo Esaú (Gn 25,26), al que iba a suplantar después (Gn 27,36).

Por consiguiente, estos nombres fueron transmitidos por una tradición muy antigua. Por sus componentes y su forma gramatical, los tres pueden ser nombres amorreos: el de Jacob no puede ser otra cosa; de hecho, ese nombre lo llevaban muchos amorreos, en la baja Mesopotamia y en la alta, durante los primeros siglos del II milenio. Si recordamos que otros nombres de los relatos patriarcales —Serug, Najor y Teraj— se encuentran también como nombres de personas o como nombres de lugares en la época amorrea y en las regiones ocupadas por los amorreos, precisamente en torno a Harán (por lo que se refiere a los nombres de lugares), es difícil no concluir de ahí que esas tradiciones tienen un fundamento histórico y que las migraciones de los patriarcas estuvieron en relación con el movimiento amorreo.

[85] *Y'qb'r* e *Y'qbhr*, que se han considerado como dos transcripciones de *Ya'qub-El*. Sin embargo, *Y'qbhr* debería leerse *Ya'qub-Har* (con *Har* como título divino: dios-montaña) según W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore ²1946) 184 = ed. Anchor Books (1957) 242. *Y'qb'r* sería el equivalente de *Ya'qub-Baal* según S. Yaivin: JEA 45 (1959) 16-18. Finalmente, los dos nombres habrían de leerse *Ya'qub-'Al* (un nombre divino) según W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 50, nota; cf. 133, nota.

[86] J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia* (Leiden 1937) 118, n. 102; 158, n. 9; 169, n. 104.

[87] J. B. Huffmon, *loc. cit.*, 203. Se puede añadir el nombre de *Ya-áq-qú-ub-e-da* en un cilindro, probablemente sirio del siglo XVIII a.C.; cf. J. R. Kupper, *Les nomades...*, 237.

[88] M. Noth, *Die israelitischen Personnennamen...*, 177; W. F. Albright: JAOS 74 (1954) 231.

III. ¿Amorreos o arameos?

Sin embargo, la tradición bíblica no pone a los patriarcas en relación con los amorreos [89], sino con los arameos. Ya hemos visto que los hacía venir de Aram Naharain o de Padán-Aram; a Labán, el resobrino de Abrahán, hermano de Rebeca y padre de Lía y de Raquel, se le llama con insistencia arameo (Gn 25,20; 28,5; 32,20.24). Posteriormente, al ofrecer las primicias, cada israelita debía recitar una confesión de fe que comenzaba con estas palabras: «mi padre era un arameo errante (o próximo a perecer)» (Dt 26,5). Esta tradición es antigua: en el Génesis pertenece a la fuente yahvista y no se pudo formar cuando los arameos eran enemigos de Israel, lo cual sucedió después de David; los rabinos, molestos con ella, dieron a Dt 26,5 una interpretación violenta [90].

Pero ¿es posible hablar de arameos en la época de los patriarcas? Los arameos del I milenio nos son relativamente bien conocidos por sus propias inscripciones, por los textos asirios y por la Biblia. En el siglo XI a.C. ya habían fundado principados en la alta Mesopotamia, en los valles del Orontes y del Litani, y en toda Siria del sur. Esta expansión hacia el suroeste se refleja en la lista de los hijos de Najor y de su concubina Rauma (Gn 22,24 [P]), cuyos nombres se localizan en esta región [91]. Las más antiguas menciones en la Biblia (fuera del Génesis), Nm 23,7 (Balaán viene de Aram) y Jue 3,8 (Cusán Rishatain, rey de Aram Naharain), apenas si nos permiten remontarnos más lejos [92]. La primera mención segura de los arameos en los textos cuneiformes data de Teglatfalasar I, quien en el cuarto año de su reinado, hacia 1100 a.C., combatió a los ahlamu-arameos a lo largo del Eufrates y quemó diez «ciudades» suyas (¿sus campamentos?) al pie de Gébel Bishri; dirigió contra ellos catorce campañas [93]. Los ahlamu-arameos aparecen de nuevo en varias inscripciones de los reinados siguientes hasta Asurnasirpal (883-859); en lo sucesivo, ahlamu se emplea algunas veces sólo, hasta Asurbanipal (668-626), como sinónimo culto de arameo, el cual se hace cada vez más frecuente. Finalmente, en textos tardíos, el adverbio o el adjetivo derivado se refiere a la escritura y a la lengua aramea [94].

Por otra parte, el nombre de ahlamu sólo se encuentra ya antes del empleo de ahlamu-arameos para designar a nómadas del oeste

[89] Excepto Ez 16,3, por desprecio irónico. El emplea el nombre en el sentido bíblico; cf. lo dicho, pp. 143-144. No son los amorreos de los historiadores modernos.

[90] M. A. Beek *Das Problem des aramäischen Stammvaters*: OTS 8 (1950) 193-212.

[91] A. Malamat, en *XVe Rencontre Assyriologique Internationale. Liège* (París 1967) 130-131.

[92] Esto depende de la fecha de los oráculos de Balaán y de la interpretación de Jue 3,7-11.

[93] ARAB I, §§ 239, 308, y el texto publicado por E. Weidner: AfO 18 (1957-58) 344,1.29-30. Sobre los textos egipcios, que quizá proporcionen menciones un poco más antiguas, cf. *infra*, p. 209.

[94] CAD I, 1 (1964) s. v. *aḫlamatti* y *aḫlamû*.

enemigos de Asiria: bajo Assur-resh-ishi, padre de Teglatfalasar (1132-15) [95], bajo Tukulti-Ninurta I (1244-08) [96], bajo Salmanasar I (1274-45) [97] y bajo Adad-Nirari I; éste recuerda la batalla que su padre Arik-den-ili (1318-07) había ganado a los ahlamu y a los suteos [98]. En el siglo XIII, los ahlamu impiden a los correos del rey de Babilonia llegar al Hattu [99]. En el siglo XIV-XIII a.C., individuos ahlamu, hombres y mujeres, aparecen como inmigrantes aislados en la región de Nipur [100]; bajo Burnaburiash II (1375-47?), algunos ahlamu, contratados probablemente como obreros, crean dificultades al gobernador de Dilmún, la actual isla de Bahrein y la costa de enfrente [101]. Por la misma época, una carta de Amarna menciona a los ahlamu en un contexto mutilado [102]. Se ha querido reconocer un testimonio mucho más antiguo en los textos de Mari, donde uno de los funcionarios encargados de recibir el aceite para la mesa real, se llama Ahlamu [103]. Se ha explicado el nombre como nombre personal amorreo y no como designación étnica [104]; pero parece que un texto inédito de la época de Rim-Sin, en el siglo XVIII a.C., contiene una referencia a «mensajeros ahlamu» [105]. Se llega de esta manera a la época de Mari y a la de los patriarcas.

Durante mucho tiempo se ha venido explicando *aḫlamû* como un plural roto, que significaría «confederados» y que estaría emparentado con el árabe *ḥilm*, plural *'aḥlâm*. Los ahlamu serían una confederación de grupos nómadas, de la que formaban parte los arameos, lo cual daría razón de la expresión «ahlamu-arameos»; la mención de los ahlamu sólo permitiría remontar la historia aramea hasta el siglo XIV a. C. [106], si no hasta el XVIII. Pero esta explicación del nombre ahlamu es fal-

[95] ARAB I, § 209.

[96] *Ibid.*, § 166.

[97] *Ibid.*, § 116.

[98] *Ibid.*, § 73.

[99] KBo I, 10,1.36ss. Cf. J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schriftum* (Der Alte Oriente XXIV, 3; 1925) 26.

[100] A. T. Clay, *Documents from the Temple Archives of Nippur*: BE XIV 16,6; XV 44,11; 168,16, etc.

[101] P. B. Cornwell, *Two Letters from Dilmun*: JCS 6 (1952) 137-145.

[102] EA 200,8 y 10.

[103] Referencias en H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names...*, 21, a las que se puede añadir ahora: ARM XII (1964) n. 110, 264, 334, 492, 506, 508, 509; se trata siempre del mismo individuo. La relación con los ahlamu ha sido propuesta por A. Dupont-Sommer, *Sur les débuts de l'histoire araméenne*, en *Congress Volume. Copenhagen*: SVT 1 (Leiden 1953) 40-49, y ha sido aceptada por J. R. Kupper, *Les nomades...*, 108; S. Moscati *The Semites in Ancient History* (Cardiff 1959) 64; id., *The «Aramean Ahlamu»*: JSS 4 (1959) 303-307; cf. 304.

[104] H. B. Huffmon, *loc. cit.*, 147-148, 195-196; cf. I. J. Gelb; JCS 15 (1961) 28, n. 5.

[105] M. Dietrich, O. Loretz: OLZ 61 (1966) col. 243; TR 65 (1969) col. 365.

[106] R. de Vaux: RB 55 (1948) 345 con las referencias anteriores; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 95; A. Dupont-Sommer, *Les Araméens* (París 1949) 19; M. Mc Namara, *De populi Aramaeorum primordiis*: «Verbum Domini» 35 (1957) 129-142; cf. 139-140.

sa [107]: el árabe *ḥilm* es muy raro en el sentido de «compañero» y sólo se refiere a las relaciones entre hombre y mujer: es «el que corteja a una mujer». Además, todas las transcripciones acádicas llevan una *a* breve en segunda posición en vez de la *a* larga que sería exigida por un plural roto. Finalmente, no existen pruebas de que el plural roto existiera por esta época en el semítico occidental [108]. «Ahlamu» es, pues, un nombre de tribu o pueblo, como lo es «arameo» [109]. El binomio ahlamu-arameos es análogo a expresiones como haneanos-benjaminitas, haneanos-iamahamu, amorreos-suteos, que se hallan en los textos de Mari y de la III dinastía de Ur [110]. Estas designaciones pueden reflejar la incertidumbre de los sedentarios acerca de la verdadera situación de los nómadas con los que iban entrando en contacto; pero también se pueden explicar por las relaciones reales que mantenían entre sí grupos emparentados por la sangre y que llevaban el mismo género de vida en las mismas regiones.

También se ha creído encontrar el nombre de los arameos mucho antes de los ahlamu-arameos de Teglatfalasar I [111]. Un texto, del que sólo tenemos una copia tardía, relata la victoria de Naram-Sin, en el siglo XXIII a.C., sobre Harsamatki, señor de Aram y de Am en la montaña de Tibar. El editor de este texto [112] juzgaba ya que este Aram (la localización propuesta en Asia Menor o en la alta Siria es dudosa) no tenía nada que ver con los arameos, y no hay por qué cambiar tal veredicto. Por otra parte, se menciona una ciudad de Aram en dos tablillas de Khafageh por la misma época [113], en una tablilla de Drehem bajo la III dinastía de Ur [114] y en un texto de la I dinastía de Babilonia [115]. Las indicaciones de estos textos están acordes en localizar ese Aram en la cuenca del Diala al este del Tigris. Es harto difícil reconocer países arameos en estos dos (?) nombres geográficos del III milenio. Ello significaría que los arameos estaban suficientemente arraigados como para dar su nombre a una ciudad o a una región (o que habían tomado su nombre de una ciudad o de una región) muy

107 S. Moscati, *The «Aramaean Ahlamu»*, citado en la nota 103.
108 Las dos últimas razones valen también contra la explicación propuesta por W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* I (1965) s. v. *aḫlamu:* la palabra sería un colectivo que designaría la «juventud» (según el árabe *glm)*.
109 Ya lo decía E. Forrer, *Reallexikon der Assyriologie* I (1932) col. 131; A. Alt, *Kleine Schrifte* I, 174, nota 1; S. Moscati, *loc. cit.* en la nota 103; J. C. L. Gibson: JNES 20 (1961) 231.
110 J. R. Kupper, *Les nomades...*, 72-73, 88-89; S. Moscati *(loc. cit.* en la nota 103), p. 305; G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Nápoles 1966) 333.
111 N. Schneider, *Aram und Aramäer in der Ur III Zeit:* «Biblica» 30 (1949) 108-111; S. Moscati, *Sulle origini degli Aramei:* RSO 26 (1951) 16-22; A. Dupont-Sommer, *Sur les débuts...*, loc. cit. en la nota 103; M. McNamara, *loc. cit.* en la nota 106.
112 Fr. Thureau-Dangin: RA 8 (1911) 199-200.
113 I. J. Gelb, *Sargonic Texts from Diyala Region* (Materials for the Assyrian Dictionary 1; Chicago 1952) n. 217,8; 220,9.
114 Textos Wengler 22, A. Deimel: «Orientalia» (serie antigua) II (1920) 62.
115 J. J. Finkelstein: JCS 9 (1955) 1-2.

alejados de la zona en que, mil años más tarde, se les encontrará de nuevo, viviendo todavía como nómadas [116].

Hay que descartar igualmente los testimonios que se han querido sacar de los nombres de personas. Otra tablilla de Drehem [117] menciona a un hombre llamado Aramu; en el mejor de los casos, vendría de esta ciudad de Aram, al este del Tigris, pero no es uno de nuestros «arameos». En Mari aparece un tal Aramu en una lista de racioneros [118], y el nombre de Arammu se repite varias veces en Alalakh [119]. Aunque el nombre sea semítico [120], su etimología es desconocida, y es imprudente ponerlo en relación con los arameos [121].

Quizá lleguemos a un terreno más sólido con los textos de Ras Samra. El nombre de *bn' army* aparece varias veces en listas en cuneiforme alfabético [122]: ¿hay que traducirlo por «el arameo»? En los textos acádicos, el testigo de un acta de venta se llama Armeya [123]: ¿es «el arameo»? Una donación real comprende, juntamente con otras tierras, *eqlêti a-ra-mi-ma:* ¿hay que traducir «las tierras de los aramima», como hace prudentemente el editor [124], o «campo-de-los-arameos»? [125] Por lo demás, aun cuando tales interpretaciones sean buenas, estos textos de Ras Samra no nos llevan más allá del siglo XIV a.C. Podríamos llegar un poco más lejos con un documento egipcio: una lista geográfica del reinado de Amenofis III incluye el nombre *p3 'rm*, que se puede interpretar «el país de Aram» o, a causa del determinativo de persona, «la gente del país de Aram», los arameos [126]. Por desgracia, no es posible identificar los otros nombres de esta lista fragmentaria, y el emplazamiento geográfico del grupo es incierto. Como quiera que sea, a menos que rejuvenezcamos mucho a los patriarcas, el estado actual de nuestra información nos invita a considerar como un anacro-

116 La aproximación la descartan de hecho los autores más recientes: J. J. Finkelstein, *loc. cit.*, 2, nota 13; J. R. Kupper, *Les nomades...*, 114; I. J. Gelb: JCS 15 (1961) 28, nota 5; J. C. L. Gibson: JNES 20 (1961) 232; A. Goetze: JCS 17 (1963) 4, nota 41; sin embargo, S. Moscati, *The Semites in Ancient History* (Cardiff 1959) 66-67 continúa sosteniéndola.
117 C. E. Keiser, *Cuneiform Bullae of the Third Millenium B. C.* (Nueva York 1914) 159,18.
118 M. Birot: RA 49 (1955) 21.
119 D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (Londres 1953), índice, 128.
120 J. R. Kupper, *Les nomades...*, 113 lo considera como hurrita y lo compara con los nombres hurritas Arammu y Arammusumi de Alalakh.
121 H. B. Huffmon, *loc. cit.*, 143.
122 Gordon 321 (= Herdner 119) III 22; Gordon 1046 7,9 y 1064 10 (= Virolleaud: PRU II, 46 y 64).
123 J. Nougayrol: PRU III, 15,37, p. 35.
124 *Ibid.*, 16.178, p. 148.
125 Como hace A. Dupont-Sommer, *Sur les débuts...*, *loc. cit.* en la nota 103, pp. 46-47, a quien sigue J. R. Kupper, *Les nomades...*, 114.
126 E. Edel, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III* (Bonn 1966) 28-29. Esto obliga a reconsiderar el pap. Anastasi III, verso 5,5, donde se menciona una ciudad de *p3 'rm*, que se suele corregir por *p3'mr* «el país de Amurru», y que R. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (Londres 1954) 113, transcribe *p3 irm*, «unknown district».

nismo las menciones de Aram y de los arameos que se encuentran en los relatos del Génesis.

Pero bajo ese nombre usurpado se oculta cierta realidad histórica. Incluso se ha sugerido dar a los amorreos el nombre de «protoarameos» [127]. Los argumentos son de diferentes tipos y de valor desigual. La lengua de los textos de Mari, donde reinaba en el siglo XVIII a. C. una dinastía amorrea y cuya población era por entonces en su mayoría amorrea, es el antiguo babilonio, un dialecto del acádico [128]. A pesar de ello, algunos rasgos raros de la fonética, la morfología y el vocabulario reflejan la influencia del semítico occidental, que era la lengua hablada [129]. Esa «lengua amorrea» nos es muy mal conocida por falta de documentos [130]; representa el estado más antiguo del semítico occidental de que podamos tener noticia, anterior a la diferenciación de las diversas hablas de este grupo, y en concreto anterior a la constitución del cananeo [131]. Los textos de Mari ofrecen muy pocas particularidades lingüísticas que anuncien el arameo [132].

Se ha invocado también el testimonio de los nombres propios. Ya hemos indicado que los nombres compuestos de un verbo en imperfecto, característicos de la onomástica amorrea, desaparecen en Israel después de David para volver a ser muy frecuentes inmediatamente antes del exilio [133]. Se puede explicar este retorno favorable por una influencia aramea. En efecto, esa formación sólo aparece esporádicamente en el arameo del «imperial», en nabateo y en palmireno; es corriente en el sudarábigo [134]. No obstante, hay que reconocer que no aparece ni una sola vez en unos cincuenta nombres contenidos en las más antiguas inscripciones arameas (siglos X-VIII) ni en los textos bíblicos relativos a ese mismo período [135]. Es verdad que algunos elementos de esos nombres arameos aparecen ya en la onomástica amorrea, pero se encuentran también en otros ámbitos del semítico occidental; por tanto, no se pueden considerar como específicamente arameos.

[127] M. Noth, *Die israelitischen Personannamen...*, 43-47; Noth había renunciado a ello: ZDPV 65 (1942) 34, nota 2, pero después de la publicación de los textos de Mari ha vuelto a aceptarlo: *Die Ursprünge...*, espec. 29-31. También yo había propuesto el nombre: RB 55 (1948) 345-346, y RB 72 (1964) 15. Ha sido adoptado por J. C. L. Gibson, *Light from Mari on the Patriarchs*: JSS 7 (1962) 44-62, espec. 51.

[128] A. Finet, *L'accadien des lettres de Mari* (Bruselas 1956).

[129] G. Dossin, «Syria» 19 (1938) 108; A. Caquot, *Remarques sur la langue et le panthéon des amorites de Mari*: AAS, 1 (1951) 206-225.

[130] I. J. Gelb, *La lingua degli Amoriti*: «Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti» VIII, 13 (1958) 143-164.

[131] Cf., sin embargo, I. J. Gelb: JCS 15 (1961) 44.

[132] M. Noth, *Die Ursprünge...*, 34-40 ha exagerado estas vinculaciones lingüísticas que yo había seguido: RB 72 (1965) 14-15. Cf. La crítica de D. O. Edzard, *Mari und Aramäer?*: ZA 56 (1964) 142-149; M. Wagner, *Beiträge zur Aramaismenfrage im alttestamentlichen Hebräisch*, en *Hebräische Wortforschung. Hom. W. Baumgartner*: SVT 16 (1967) 355-371. Sin embargo, cf. G. Garbini, *Studi aramaici* 1-2: «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», n. s. 19 (1969) 1-8.

[133] Cf. *supra*, p. 204.

[134] M. Noth, *Die israelitischen Personennamen...*, 29-30.

[135] Han sido reunidos por M. Liverani, *Antecedenti dell'onomastica aramaica antica*: RSO 37 (1962) 65-76.

Finalmente, se ha intentado buscar divinidades arameas en el panteón amorreo [136]. De hecho, ese panteón comprende divinidades que más tarde fueron veneradas por los arameos; pero ninguna de ellas es típicamente aramea ni de origen arameo [137]. El panteón de Mari no tiene relaciones más especiales con los arameos que con los demás semitas del oeste [138].

Así, pues, los resultados de estas investigaciones en los terrenos lingüístico, onomástico y religioso han sido casi totalmente negativos. Pero también hay que tener en cuenta algunos hechos más generales. Existe un paralelismo sorprendente entre el movimiento amorreo y el movimiento arameo. Tanto uno como otro se originaron en el desierto sirio; podemos advertir, por ejemplo (aunque esto se debe a un azar de nuestra investigación), que las primeras menciones de los amorreos MAR.TU los localizan en el Gébel Bishri [139], justamente en la región donde acampan los primeros arameos que aparecen en la historia [140]. Unos y otros son señalados en un principio como nómadas pastores que vivían en los confines del desierto; después penetraron en la zona sedentaria y establecieron pequeños reinos. Las regiones ocupadas por los arameos coinciden parcialmente con las que ocupaban los amorreos, entre ellas la alta Mesopotamia, que reviste un especial interés para nosotros. En Siria central se fueron sucediendo [141] el país de Amurru de los textos de Mari en el siglo XVIII a.C., la provincia egipcia de Amurru en los siglos XV y XIV y el Estado de Amurru, cuyo primer soberano, Aziru, lleva un nombre amorreo que también podría ser arameo [142]. Este Estado de Amurru se mantendrá hasta finales del siglo XII. Menos de dos siglos más tarde se fundaron en la misma región los Estados arameos de Jamat, Soba y Bet-Rejob.

[136] M. Liverani, *loc. cit.*, 75.

[137] Los dos casos más probativos serían *Mer* y *'Atar*. En efecto, *Mer* (e Itur-Mer), una divinidad de la tempestad, es venerada en Mari y aparece también en Hamar, en la inscripción de Zakir, bajo la forma de *'El-Wer*. Pero Mer es un dios de origen mesopotámico; cf. H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names...*, 271-272 y las referencias. En cuanto a *'Atar*, existe en Mari un nombre, *Attariṣaduq*, que contiene el nombre del dios *'Atar*, *'Aṯtar*, y éste gozó de gran veneración entre los arameos, pero también fue venerado en otras partes, y parece que en Arabia del Sur es donde tuvo mayor aceptación; cf. A. Caquot, *Le dieu Athtar et les textes de Ras Shamra*: «Syria» 35 (1958) 45-60; G. Garbini, *'Atar dio aramaico?*: RSO 35 (1960) 25-28; J. Fitzmyer: JAOS 81 (1961) 88; M. Höfner, en *Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig I (Stuttgart 1965) 497-501.

[138] Cf. las conclusiones de A. Caquot, *loc. cit.* en la nota 129, p. 224.

[139] Cf. *supra*, p. 74.

[140] Cf. *supra*, p. 206. También el Gébel Bishri es llamado «montaña de los ahlamu» bajo Tukulti-Ninurta I: J. R. Kupper, *Les nomades...*, 136.

[141] Cf. *supra*, pp. 76, 108, 113.

[142] Amorreo: haziru y aziru en Mari y en Chagar Bazar; arameo: ¿Hadadezer de Sobá, Adad-idri de Damasco?

En paralelismo con esta continuidad geográfica se detecta una superposición de las designaciones étnicas. Teglatfalasar III da una lista de las tribus arameas, entre las cuales figuran los hiranu [143]; pero ya hacia 1300 a.C. se mostraban éstos activos en la alta Mesopotamia y en el país de Mari [144]. El primer ejemplo indiscutible del nombre de arameos nos los proporcionan los ahlamu-arameos, hacia 1100 a.C.; pero la historia de los ahlamu puede hacerse remontar por lo menos dos siglos. Bajo Arik-den-ili, al final del siglo XIV a. C., están asociados a los suteos [145]. Un documento que quizá date del reino de Asur-bel-kala, en el siglo XI, habla de campañas contra los arameos y a continuación menciona a los suteos y a los ahlamu, pero por desgracia el contexto está deteriorado [146]. Sargón II (720-704) cita varias veces a los suteos después de los arameos o de una lista de tribus arameas [147]. Estos suteos son el grupo más permanente y quizá también más importante de la población nómada del desierto de Siria [148]. Hacen su aparición bajo la I dinastía babilónica; un documento de Ur menciona a un amorreo suteo [149]. Los archivos de Mari hablan de ellos con frecuencia; posteriormente los encontramos en las tablillas de Alalakh, Boghazkoi y Ras Samra, y especialmente en las cartas de Amarna. Acabamos de citar algunos de los textos asirios que se refieren a ellos; la última vez que se los menciona en un texto histórico es bajo el reinado de Asaradón [150]. Por consiguiente, los suteos participaron en el movimiento amorreo y todavía estuvieron asociados al movimiento arameo. No se trata de considerar como equivalentes e intercambiables los nombres de los suteos, ahlamu y arameos, porque aparezcan juntos en los mismos documentos. La asociación y la sucesión de estas designaciones étnicas indican, sin embargo, un parentesco entre dichos grupos y una continuidad racial. La población básica del desierto sirio, de donde proceden todos ellos y donde llevaban una vida similar, no pudo cambiar a lo largo de los cuatro siglos que separan a los amorreos de Mari de los ahlamu (¿y de los arameos?) del siglo XIV a.C.; ya hemos visto que es probable que de los ahlamu haya indicios desde el siglo XVIII a. C. En realidad, la presión de los nómadas no se interrumpió en el transcurso del II milenio; pero no logró penetrar en los países sedentarios hasta que dejaron de estar controlados por un poder fuerte: la «invasión» amorrea siguió a la ruina del Imperio de Ur, hacia 2000 a.C., y la «invasión» aramea se hizo

143 ARAB I, § 788.
144 Según la carta publicada por O. R. Gurney: «Iraq» II (1949) 139-141.
145 Cf. *supra*, p. 195. Igualmente mucho más tarde en una inscripción de Senaquerib: ARAB II, § 325.
146 E. Weidner: AfO 6 (1930-1931) 92,1.8-14.
147 ARAB II, §§ 82, 96, 99.
148 Cf. sobre todo J. R. Kupper, *Les nomades*..., 83-147.
149 Cf. *supra*, p. 197.
150 ARAB II, § 585.

posible con el derrumbamiento de los Imperios hitita y egipcio, hacia 1200 a.C.

Una vez admitida esta continuidad, se advertirá que «amorreo» no es una denominación étnica, sino geográfica. MAR.TU en sumerio y *amurru* en acádico significan el «país del oeste» y la «gente del oeste». Se ha propuesto llamar a éstos «cananeos» [151]. Pero esta designación es demasiado opuesta al uso corriente del nombre de cananeos que la historia moderna ha heredado de la Biblia; hay que excluirla también si, ampliando este uso, se llega a dar el nombre de cananeos a los primeros semitas que ocuparon Palestina y una parte de Siria poco antes del 3000 a.C. [152]. Para diferenciar a la nueva ola que irrumpió a partir del 2000 a. C. se podría emplear el término de «protoarameos», inspirándose en la distinción clásica de los dialectos semíticos occidentales en cananeo y arameo. Pero hay que recalcar que esta designación es convencional: la distinción entre cananeo y arameo sólo se nos hace sensible a finales del II milenio, pues no sabemos en absoluto qué lengua hablaban los «cananeos» del III milenio y apenas si conocemos la lengua de los amorreos. También se podría criticar la transposición de una clasificación lingüística al plano étnico. No obstante, el término «protoarameos» tiene la ventaja de manifestar la continuidad racial que existe entre los amorreos de la época patriarcal y los arameos de los siglos XI-X a.C.

Esta es la época en que se fijaron y pusieron por escrito las tradiciones del Génesis. Se había conservado el recuerdo exacto de que los antepasados de Israel habían venido de alta Mesopotamia y se tenía conciencia de los vínculos de sangre que unían a los patriarcas con los semitas instalados por entonces en aquella región. Naturalmente, se dio al país y a sus habitantes los nuevos nombres que habían recibido: era el Aram Naharain, donde vivía Labán, el arameo [153]. Es, si se quiere, un anacronismo; pero conecta inconscientemente con la realidad, y el israelita podía decir con cierta verdad: «Mi padre era un arameo errante...».

151 «Cananeos del este»: Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten «Amoriter» in Babylonien* (Leipzig 1926), siguiendo a B. Landsberger: ZA 35 (1924) 238. B. Landsberger se mantuvo fiel a ese nombre: JCS 8 (1954) 56, nota 103. Simplemente «cananeos»: D. O. Edzard *Die «Zweite Zwischenzeit» Babyloniens* (1957) 30, nota 127 y *passim;* W. von Soden, en *Propyläen Weltgeschichte*, ed. G. Mann, A. Heuss, I (Berlín 1961) 568.
152 Cf. *supra*, pp. 70-71.
153 Compárense los «filisteos» en las historias de Abrahán (Gn 21) e Isaac (Gn 26) y el empleo de «Canaán, cananeos» por la Biblia en el sentido heredado de la administración egipcia: *supra*, pp. 140ss.

IV. Los «hebreos» y los «habiru»

Nosotros hablamos de lengua hebrea, pueblo hebreo, patriarcas hebreos; pero estas expresiones son ajenas al Antiguo Testamento «hebreo»[154]. La lengua de los israelitas se llama aquí «lengua de Canaán» (Is 19,18) o «lengua judía» (2 Re 18,26; Is 36,11; Neh 13,24; 2 Cr 32, 18). La expresión «lengua hebrea» aparece por primera vez, en griego, en el prólogo del Eclesiástico (Eclo 1,22) y en apócrifos más o menos contemporáneos: los Jubileos, el Testamento de Neftalí y la carta de Aristeas; y después, en el Nuevo Testamento, en Filón y Josefo. En semítico, las denominaciones de lengua y escritura «hebrea» se hallan únicamente en los textos rabínicos, los cuales emplean con más frecuencia la expresión «lengua santa». Los términos griegos Ἑβραῖος, Ἑβραῖοι, para designar al pueblo judío, a los judíos o a un judío aparecen en la misma época, al final del siglo II o en el siglo I a.C., en Judit y 2 Macabeos; después, en el Nuevo Testamento (sólo tres veces), en Filón y en Josefo. Es un término arcaico y noble, sinónimo de Ἰουδαῖος; entre los autores paganos suele designar a los judíos de Palestina en oposición a los de la diáspora. En la época del Antiguo Testamento, la palabra «hebreo» no se halla en ninguna fuente extrabíblica para designar a los israelitas o judíos. La estela de Mesa y los textos asirios hablan de Israel o del rey de Israel, de Judá o del rey de Judá.

Fuera de dos casos aislados (Gn 14,13; Jon 1,9), las menciones de *'ibri* e *'ibrîm* en el Antiguo Testamento se concentran en tres grupos que se refieren a tres temas distintos:

a) Donde más se repite el término es a propósito de la estancia en Egipto, en las historias de José y Moisés. Se emplea: 1) cuando un egipcio habla de los israelitas (Gn 39,17; 41,12; Ex 1,16.22 [sin el Targ]; 2,6). 2) Cuando un israelita se dirige a egipcios (Gn 40,15; Ex 1,19; 2,7; 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13). En las cinco últimas referencias, el nombre va asociado a «(Yahvé) Dios de los *'ibrîm*». 3) Cuatro veces lo usa el mismo redactor para distinguir a los israelitas de los egipcios (Gn 43,32; Ex 1,15; 2,11.13). Todos estos textos pertenecen a las tradiciones antiguas, J o E, y ninguno a P.

b) En las narraciones de las guerras filisteas bajo Saúl. El nombre se pone en boca de los filisteos (1 Sm 4,6.9; 13,19; 14,11; 29,3) o es empleado por el mismo redactor (1 Sm 13,3.7; 14,21).

c) En la ley del Código de la Alianza acerca de la liberación del esclavo «hebreo» (Ex 21,2-6), recogida por el Deuteronomio (Dt 15, 12-17), del que depende Jeremías (Jr 34,9.14).

Es de advertir que, aparte Dt y Jr, que recogen las fórmulas de una ley antigua, todas las demás menciones se refieren a épocas anteriores a la monarquía. El término desaparece en lo sucesivo hasta después del exilio, en que aparece de nuevo, aislado, en el libro de Jonás y en el midrás tardío de Gn 14[155].

[154] Para lo que sigue se encontrarán referencias precisas en el artículo Ἰσραήλ del TWNT III (1938) 366-370, 374-376, 391-394; Mary P. Gray: HUCA 29 (1958) 188-193.

Debemos examinar dos cuestiones: la palabra *'ibri*, ¿tiene siempre un sentido étnico?; ¿designa siempre y exclusivamente a los israelitas?

La forma con *-i* final no es decisiva: es la forma de gentilicios, *mô'abi*, *ken'ani*, etc.; pero también define la pertenencia a una categoría: *nokri* extranjero, *ragli* infante, *ḥopši* liberto, etc. Hay que atribuir un valor étnico a los dos empleos aislados de la palabra en Jon 1,9 (cf. v.8) y Gn 14,13[156]; pero en los dos casos se trata de arcaísmos deliberados. El término parece tener también un sentido étnico en el grupo de textos relativos a la estancia en Egipto. Es verdad que a José se le llama «hebreo» mientras es esclavo y que no recibe más tal nombre desde que el faraón le asciende, lo cual podría indicar que *'ibri* expresa una posición social; pero en Gn 40,15 José dice que él ha sido sacado «del país de los hebreos», en cuyo caso es difícil discutir el valor étnico. En la historia de Moisés, *'ibri* es el nombre con que los egipcios designan a los israelitas y por el que los israelitas se dan a conocer a los egipcios; pero no hay indicio alguno de que los israelitas se llamen entre sí «hebreos». Tampoco hay indicios en la Biblia de que en Egipto se llamase *'ibrîm* a alguien fuera de los israelitas.[157]

En los relatos de las guerras filisteas, la palabra se puede explicar como un término étnico y las cinco veces que es puesta en boca de los filisteos puede designar a los israelitas. Los tres textos en que la palabra se debe a la pluma del redactor (1 Sm 13,3; 13,7; 14,21) son más difíciles de explicar, y la interpretación se ve entorpecida por las variantes de la traducción griega. El texto más claro es el de 1 Sm 14, 21: los hebreos que estaban al servicio de los filisteos se retiran y se unen a los israelitas que estaban con Saúl. Esto parece indicar que la fuente de Sm 13-14 conocía hebreos que no eran israelitas[158]. Podría

[155] Sobre la fecha, cf. *infra*, p. 222.

[156] Adviértase, sin embargo, que los LXX han traducido las dos veces el nombre en vez de transcribirlo por ἑβραῖος: en Jon 1,9, δοῦλος κυρίου, ya sea porque leyeron *'ebed Y*(ahvé), ya sea porque interpretaron *'ibri* según la continuación del versículo: «y es a Yahvé a quien adoro». Los LXX ponen igualmente δοῦλοι por *'ibrim* en 1 Sm 13, 3; 14,21. En Gn 14,13, περάτης, que es una creación de los LXX: Abrahán es aquel «que viene del otro lado» del río (cf. Jos 24,3). Esta era la explicación más común de la palabra *'ibri* entre los rabinos: cf. *Bereshith Rabba*, 42,8, citado por M. Greenberg, *The Hab/piru* (New Haven 1955) 5, nota 24.

[157] Mary P. Gray: HUCA 29 (1958) 179 y N. A. van Uchelen, *Abraham de Hebreër* (Assen 1964) 15-16, quieren concluir de Ex 2,11 que la precisión «un hebreo de entre sus hermanos» indica que existían otros hebreos fuera de los israelitas. Pero la oposición en cuestión es entre los hebreos, «hermanos» de Moisés, y los egipcios del mismo versículo. Se podría, no obstante, hallar un testimonio implícito en Ex 12,38: una multitud heterogénea se unió a los israelitas al salir de Egipto.

[158] Así, A. Guillaume: PEQ (1946) 68; M. P. Gray: HUCA 29 (1958) 180-182 H. Cazelles: «Syria» 35 (1958) 203-204; J. P. Oberholzer, *The 'ibrim in I Samuel*, en *Studies on the Books of Samuel* (Papers read at 3d Meeting of Die O. T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika; Pretoria 1960) 54; cf. A. H. van Zyl, *ibid.*, 70; N. A. van Uchelen, *loc. cit.* en nota 157, pp. 18-19; J. Weingreen, *Saul and the Habiru*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalén 1967) 63-66.

significar que algunos israelitas se llamaban «hebreos» porque estaban al servicio de los filisteos [159], en cuyo caso el término no tendría un sentido étnico. Pero esta explicación es improbable.

El mismo problema se plantea a propósito de la ley sobre la liberación del esclavo «hebreo» (Ex 21,2-6; Dt 15,12-18; Jr 34,9.14) [160]. Al esclavo *'ibri* no se le puede retener más de seis años; después se hace *ḥop̄šî* «liberto». Pero, si pide permanecer con su señor, se hace esclavo *le'olâm* «a perpetuidad». La ley de Dt 15, citada libremente por Jr 34, 14, se refiere a un «hermano hebreo» que se ha vendido a un señor israelita; Jr 34,9 había pedido la liberación de todo esclavo «hebreo»: nadie debía mantener en esclavitud a «un judío, su hermano». No cabe duda de que en el Deuteronomio y en Jeremías esos esclavos son israelitas que se «vendieron», arrastrados por la miseria o, con más frecuencia, para pagar una deuda. La antigua ley de Ex 21 no dice explícitamente que el esclavo «hebreo» sea un israelita; de hecho, deja a un lado la cuestión de la raza. La palabra *'ibri* se opone aquí a dos apelativos, *ḥop̄šî* y *le'olâm*, y también ella debe ser considerada como un apelativo. El término expresa una esclavitud temporal y seguramente fue tomado de los medios vecinos a Israel, antes de la época de la monarquía; habría permanecido como un anacronismo en la lengua jurídica.

Por otro lado, la tradición bíblica hacía descender a Abrahán de Eber, en *'ibrîm* es una forma correcta de gentilicio para designar a los descendientes de *'Eber*. Este es el bisnieto de Sem (Gn 10,21,24-25 [J]) y tiene dos hijos, Péleg y Yoctán. Yoctán es el antepasado de las tribus de Arabia del sur (Gn 10,26-30 [J]); Péleg es el antepasado de Abrahán, seis generaciones más tarde (Gn 11,20-26 [P]). Eber es, pues, el antepasado de numerosos pueblos además de los israelitas. De aquí se ha querido concluir que éstos tenían conciencia de pertenecer a un grupo más amplio, el de los «hebreos» [161]. Pero entonces dicho grupo comprendería, además de los árabes del sur, hijos de Yoctán, a todas las tribus de Arabia del sur, que descendieron de Abrahán a través de Ismael y los hijos de Quetura (Gn 25,1-4), a todas las tribus arameas descendientes de Najor (Gn 22,20-24), a los moabitas y amonitas descendientes de Lot (Gn 19,30-38) y a los edomitas descendientes de Esaú-Edom (Gn 36,10-14). Los israelitas se sabían parientes de estos pueblos, pero no pensaron jamás en llamarlos «hebreos». La mención de Eber y su puesto en el linaje de Sem, como las series de nombres por los que comienzan las genealogías de la antigua Babilonia, sólo representan la clasificación artificial de ciertos datos étnicos [162].

[159] A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934) 21 = *Kleine Schriften* I, 292.

[160] A. Alt, *ibid.*, 19-23 = 291-294; A. Jepsen, *Die «Hebräer» und ihr Recht*: AfO 15 (1945) 55-68; H. Cazelles; «Syria» 35 (1958) 200-201; M. P. Gray: HUCA 29 (1958) 182-185; R. de Vaux, *Institutions* I, 129.

[161] Muchos autores y nosotros también: RB 55 (1948) 344.

[162] Cf. A. Malamat: JAOS 88 (1968) 166-167; cf. ya M. Greenberg, *The Hab/piru*, 93.

En resumen, fuera de la ley de Ex 21, *'ibri* parece tener siempre un sentido étnico; aparte 1 Sm 14,21, la palabra parece designar siempre a los israelitas. Pero, excepto las menciones aisladas de Gn 14,13 y Jon 1, 9, el empleo de este término se restringe a los primeros tiempos de Israel, desde la estancia en Egipto hasta el reinado de Saúl. Además, este empleo está limitado a las relaciones con los extranjeros, y únicamente con los egipcios y filisteos. No aparece nunca (Gn 14 se considera tardío) en los relatos patriarcales, ni siquiera a propósito de la estancia de Abrahán en Egipto, ni tampoco (en estos relatos o más tarde) cuando se trata de relaciones con los cananeos, los arameos u otros pueblos. Esto parece indicar que la palabra tiene su origen fuera de Israel y que su aplicación a los israelitas dependió de circunstancias geográficas e históricas.

Ahora bien, hemos visto que los documentos del II milenio mencionan con frecuencia a los *habiru-apiru* [163]. ¿Existe alguna relación entre éstos y los «hebreos»? Algunos autores niegan toda relación [164], pero el problema debe ser estudiado y no es sencillo. Habíamos visto que «habiru-apiru» era considerado las más de las veces como un apelativo, si bien en muchos casos era posible un sentido étnico que alguna vez incluso parecía imponerse. Ahora acabamos de mostrar que «hebreo» se interpretaría ordinariamente como un nombre étnico, aunque para la ley del Código de la alianza (Ex 21) parece imponerse un sentido apelativo. Tenemos, pues, que comparar dos magnitudes inciertas.

Aparte de esto, debemos abordar una dificultad filológica: ¿Cómo pasar de *ḥabiru* o *'apîru* a *'ibri*? El obstáculo no es insuperable. Ya hemos dicho que la transcripción acádica *ḥabiru* era imperfecta y que las formas ugarítica y egipcia nos cercioraban de que la primera consonante era un *'ayn* [165]. Según los mismos testimonios, la consonante media era una *-p-*; ahora bien, la alternancia *p-b* es relativamente frecuente dentro del mismo ugarítico o entre el ugarítico y las otras lenguas semíticas, una de las cuales es el hebreo [166]. En cuanto a la morfología [167], si *'ap-biru* es un apelativo, tiene una forma que se usaba en acádico para los nombres de categorías; el equivalente en hebreo sería la forma segolada *'eber*, de la que es fácil el paso a *'ibri* si la palabra ha desarrollado un significado étnico; por lo demás, el hebreo también

[163] Cf. *supra*, pp. 120-126.

[164] Especialmente, C. H. Gordon, *Marginal Notes on the Ancient Middle East*: JKF 2 (1952-1953) 50-61, cf. 51; Ed. Dhorme, *Les Habirou et les Hébreux*: «Revue Historique» 211 (1954) 256-264; B. Landsberger, en Bottéro, *Le problème des Habiru* (París 1954) 161; M. Greenberg, *The Hab/piru*, 91-96; M. G. Kline, *The Ha-BI-ru-Kin or Foe of Israel?*: «Westminster Theological Journal» (1956-1958) 1-24, 170-184; (1957-1958) 46-70, espec. el último artículo.

[165] Cf. *supra*, p. 120.

[166] C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965), Grammar, § 5.28 y listas de J. Aistleitner, *Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen* (Berlín 1954) 11-12.

[167] Cf. W. F. Albright: BASOR 125 (febr. 1952) 32; 163 (oct. 1961) 53; S. Yeivin: RSO 38 (1963) 277-278.

emplea esta forma para ciertos nombres de clases: *nokri*, *ḥopši*, etc. Si *'ap-biru* es originariamente un nombre étnico, la equivalencia con *'ibri* es todavía más fácil, ya que ésa es la forma ordinaria de los gentilicios en hebreo. No hay, pues, objeción decisiva contra la aproximación de las dos palabras; pero su equivalencia no se podrá aceptar a menos que se apoye en otros argumentos.

Ahora bien, existen en primer lugar analogías generales de situación. El rasgo fundamental, común a todos los apiru, es que son en todas partes extranjeros, incompletamente asimilados a la población en medio de la que viven. Los hebreos eran extranjeros en Egipto, y los filisteos los consideraban como extranjeros en Palestina. La segunda característica de los apiru es su movilidad y ubicuidad: se los encuentra en épocas diferentes y en regiones distintas. Ahora bien, estas indicaciones corresponden en parte (lo mismo para los lugares que para los tiempos) con las que da la Biblia sobre los desplazamientos de los antepasados de los israelitas: los SA.GAZ-habiru de la baja Mesopotamia, bajo la dinastía de Larsa, y el clan de Teraj en Ur, los habiru de la alta Mesopotamia en la época de Mari y la familia de Abrahán en Jarrán, los habiru-apiru de Siria-Palestina y los patriarcas en Canaán, los apiru de Egipto y los israelitas en el Delta. Los habiru-apiru desaparecen de los textos extrabíblicos más o menos por el mismo tiempo en que los hebreos desaparecen de los textos bíblicos: las últimas menciones de los habiru en Mesopotamia son de los siglos XII-XI a.C., las últimas menciones de los apiru en Egipto son del siglo XII, la última mención de los *'ibrîm* en la Biblia (1 Sm 29,3) es de finales del siglo XI. Ciertos textos representan a los apiru como sedentarios, pero otros suponen que han sido o son todavía nómadas o seminómadas, y han sido descritos como «descendientes de las agrupaciones semíticas occidentales en camino hacia los confines del creciente fértil» [168]. La descripción se puede aplicar a los antepasados de los israelitas [169].

Existen también analogías particulares de situación. En Egipto, los hebreos vienen de Canaán, como los apiru traídos prisioneros por Amenofis II; los hebreos, como los apiru, están empleados en los trabajos de los faraones: los hebreos construyen la ciudad de Ramsés (Ex 1,11), y los apiru «transportan piedras para el gran pilono de ... Ramsés Miamún» [170]. En Canaán, aunque no se emplea el término *'ibrîm*, el golpe de mano de Simeón y Leví contra Siquén (Gn 34) y la banda de forajidos reunida por David (1 Sm 22,1-2), con la que exige el rescate de Nabal (1 Sm 25) y saquea después el Négueb (1 Sm 27), se parecen de forma sorprendente a las actuaciones de los habiru, belicosos y salteadores, de que nos hablan los textos de Mari y las cartas de

[168] J. R. Kupper, quien ha incluido a los habiru en su estudio sobre *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*: la cita se halla en la pág. 259.
[169] Yo había empleado casi los mismos términos en RB 55 (1948) 343.
[170] Pap. de Leiden 348: R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (Londres 1954) 491.

Amarna. Y a la inversa: la posición de David al servicio de los mismos filisteos (1 Sm 27,5-7) y su tropa, considerada por éstos como un cuerpo de mercenarios y denominada por ellos «los hebreos» (1 Sm 29,1-4), corresponden exactamente a las compañías de habiru que se ponen al servicio de los príncipes en Alalakh, entre los hititas y en Palestina, en la época de Amarna [171]. Finalmente, la situación del hombre habiru o de la mujer habiru como esclava o sirvienta en los textos de Nuzi es análoga a la del esclavo «hebreo» en la ley de Ex 21.

Pero estas aproximaciones no deben hacernos olvidar las diferencias. Ningún texto extrabíblico sobre los apiru se refiere directamente a los hebreos [172]. En concreto, no es posible identificar a los habiru de la época de Amarna con los grupos israelitas comprometidos en la conquista de Canaán. Por otra parte, los habiru-apiru son mencionados en regiones a las que nunca fueron los antepasados de los israelitas: en Asia Menor (textos de Alishar y, después, del antiguo y del nuevo Imperio Hitita) y al este del Tigris (textos de Nuzi), o en regiones que ya habían abandonado los antepasados de los israelitas: en el siglo XII a.C. había todavía apiru en Egipto.

Estas semejanzas y diferencias se explican si los antepasados de los israelitas formaban parte de un grupo más amplio, el de los habiru-apiru. Se comprende que los filisteos dieran a los israelitas, que descendían de la montaña palestina contra ellos, el mismo nombre que a los habiru que vivían ya en esa montaña en la época de Amarna. Se concibe que los egipcios asimilaran a José, vendido entre ellos como esclavo, y a los semitas que bajaron después de él con los apiru, contra los que habían combatido en Canaán y que habían traído como prisioneros. Esas apelaciones eran legítimas, y el empleo que de ellas hace la Biblia está justificado si se acepta, como nosotros hemos propuesto, que habiru-apiru era un término étnico que designaba a un grupo o unos grupos semíticos occidentales, «amorreos» o «protoarameos», con los que hemos vinculado a los patriarcas [173].

V. Abrahán y los cuatro grandes reyes de Oriente

De hecho, el primero de los patriarcas se llama «Abrán el hebreo» en Gn 14,13. Pero este capítulo es uno de los más discutidos de toda la Biblia. Cuenta la campaña de los cuatro reyes, Codorlaomer de Elam, Amrafel de Senaar, Ariok de Elasar y Tidal, rey de los goyim, contra

[171] Sobre todo esto, cf. O. Eissfeldt, *Ugarit und Alalach*: «Forschungen und Fortschritte» 28,3 (1954) 80-85 = *Kleine Schriften* III, 270-279.
[172] Contra las conclusiones exageradas de A. Jepsen, *Die «Hebräer» und ihr Recht*: AfO 15 (1945) 55-68; A. Jirku, *Neues über die Habiru-Hebräer*: JKF 2 (1952-53) 213-214.
[173] El artículo de K. Koch, *Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids*: VT 19 (1969) 37-81, es importante para el estudio de las menciones bíblicas de los «hebreos». Pero el autor saca conclusiones aventuradas: la tradición más antigua sobre la estancia en Egipto, el éxodo y la adopción del yahvismo se referiría a los hebreos y no a los israelitas.

cinco reyezuelos del sur del mar Muerto: Bera de Sodoma, Birsa de Gomorra, Sinab de Adma, Semeber de Seboin y el rey de Bela (Soar), los cuales habían estado sometidos a Codorlaomer y se habían sublevado. Estos fueron vencidos, y Lot, el sobrino de Abrahán que residía en Sodoma, fue llevado cautivo. Abrahán se lanzó en persecución de los cuatro reyes, los derrotó en Dan, los persiguió hasta el norte de Damasco y trajo a Lot, a su familia y sus bienes.

Buenos autores aceptan como histórica, al menos en lo esencial, esta campaña militar y la intervención de Abrahán en ella [174]. Otros, especialmente exegetas y críticos literarios, consideran el capítulo como una composición tardía, que quizá recogió elementos auténticos, pero que no puede servir para la historia de Abrahán ni para la del antiguo Oriente [175]. Estos juicios contrarios se explican por la curiosa mezcla, en este capítulo, de detalles arcaicos y recientes, de elementos que pueden ser auténticos y de otros que parecen ser inventados.

En el vocabulario, el capítulo contiene una palabra, *ḥanîkîm* (v. 14), que es única en la Biblia, pero que se ha hallado en los textos egipcios de execración, en el siglo XIX a.C. y en una carta de Taanac, en el siglo XV, con el sentido de «secuaces armados» [176]. La palabra se explica por *yelîdê bêtô* «nacidos en su casa», lo cual puede ser, en este caso, una expresión arcaica que designa a unos siervos ligados a su señor por ciertas obligaciones militares [177]. Por el contrario, *rekûš*, «posesiones» (que se repite en los versículos 11,12,16 y 21), es una palabra tardía que sólo se emplea en la redacción sacerdotal del Pentateuco y en los libros posexílicos. La expresión «Abrán el hebreo» (v. 13) es un arcaísmo deliberado, comparable al de Jon 1,9 [178].

Desde el punto de vista geográfico, la invasión es descrita con precisión utilizando nombres de lugares que, en parte, son únicos en el Antiguo Testamento y que se explican a veces por otra palabra más conocida. Jalonan la arista central de Transjordania: es el trayecto que recorrieron, en sentido inverso, los israelitas cuando venían del Sinaí, según Dt 1-3; es la «ruta real» de Nm 20,17; será la vía romana de Trajano, que iba de Bosra a Aila. Es el camino obligado de las expediciones militares y de las caravanas comerciales entre Siria y el mar Rojo.

174 Cf. en particular F. M. Th. de Liagre Böhl, *Der Zeitalter Abrahams* (Der Alte Orient XXIX, 1; 1930), ed. revisada en sus *Opera Minora* (Groningen 1953) 26-49; J. H. Kroeze, *Genesis Veertien, een exegetisch-historisch Studie* (Hilversum 1937); W. F. Albright: BASOR 88 (dic. 1942) 32-36; 163 (oct. 1961) 49-54; F. M. Th. de Liagre Böhl, *King Hammurabi of Babylon in the Setting of his Time* (1946) = *Opera Minora*, 339-63; Fr. Cornelius, *Genesis XIV*: ZAW 72 (1960) 1-7; E. A. Speiser, *Genesis* (1964) 105-109; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 43-47. Yo mismo había defendido la historicidad: RB 55 (1948) 327-336; pero cf. RB 73 (1966) 590.

175 Por ejemplo, entre los autores recientes, M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 170; *Geschichte*, 117; G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (ATD; Gotinga 1952) 147; Eissfeldt, *Einleitung*, 280-281.

176 T. O. Lambdin: JAOS 73 (1953) 150.

177 Cf. F. Willesen, *The Yālīd in Hebrew Society*: ST 12 (1958) 192-210.

178 Cf. *supra*, p. 215.

Esto constituiría un signo de autenticidad. Pero en este camino histórico los cuatro reyes vencen a adversarios de leyenda: los refaím, los zuzim-zamzummim, los emim, los horitas, habitantes prehistóricos de esas regiones según las notas eruditas de los mismos capítulos del Deuteronomio (Dt 2,10-12.20-22; 3,11-13).

Ese texto es el único donde se reúnen los nombres de cinco ciudades del sur del mar Muerto; de él sacó Sab 10,6 el nombre de «Pentápolis». Los cuatro primeros nombres están reunidos sólo en Gn 10,19 [179] y Dt 29,22 (exílico). Fuera de ahí, las villas van por pares: Sodoma y Gomorra por lo general, Adma y Seboin sólo en Os 11,8. Es verosímil que Oseas represente una tradición israelita del norte, paralela a la de Sodoma y Gomorra, que viene del sur. La quinta ciudad es Soar, la cual sólo recibe ese nombre después de ser destruidas las otras (Gn 19,20-22) y cuyo «antiguo» nombre, Bela, tan sólo aparece aquí; es muy probable que sea inventado y signifique «engullida». En la historia de la tradición, el relato se sitúa, pues, entre la última redacción del Deuteronomio (las cuatro ciudades destruidas por Yahvé: Dt 29, 22) y el libro de la Sabiduría (la Pentápolis devastada por el fuego: Sab 10,6). No se nos dice el nombre del rey de Bela; los de los reyes de Sodoma y Gomorra son inventados: Bera («en mal»), Birsa («en maldad»); el nombre del rey de Seboin en el texto masorético es Semeber, pero en el samaritano es Semabad y en el Génesis apócrifo de Qumrán es Semayabad o Semyobed, lo cual se puede interpretar «el (mi) nombre se ha perdido».

Los nombres de los cuatro reyes de Oriente son de carácter muy distinto. El jefe de la coalición, Codorlaomer de Elam, lleva un nombre cuyos dos elementos son auténticamente elamitas; pero no conocemos ningún rey de Elam que se llamase así. Amrafel de Senaar ha sido identificado con Hammurabi de Babilonia [180]; la filología, sin embargo, se opone a esa aproximación, y lo único que se puede decir es que se trata de un nombre amorreo [181]. En el resto de la Biblia, Senaar designa a Babilonia o, en general, a Mesopotamia [182]; pero en este caso se ha propuesto distinguir ambas localidades e identificar el país de Amrafel con el Singar de los textos asirios, la región del Gébel Senaar, al oeste de

179 Este versículo, al menos la enumeración de las *cuatro ciudades*, es una adición a la lista yahvista de las naciones.

180 Esta identificación, propuesta por Schrader desde 1887, tuvo amplio éxito; había sido abandonada, pero la ha aceptado de nuevo Fr. Cornelius, *loc. cit.* en la nota 174.

181 La forma original sería Amar-pi-El (cf. LXX Αμαρφαλ). Los dos componentes se encuentran en la onomástica amorrea: RB 55 (1948) 331-332; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names...*, pp. 128, 168, 254. Cf. especialmente *A-mu-ud-pi-ila*, rey de Qatna en la época de Mari, según Böhl, *King Hammurabi...*, 18 = *Opera Minora*, 353, y K. Jaritz, *Wer ist Amraphel in Genesis 14?*: ZAW 70 (1958) 255-256: Amrafel sería el mismo nombre que Amudpiel *(r* por *d)* y los dos personajes podrían ser idénticos.

182 Como Sangar en egipcio, *Šanḫar* en los textos cuneiformes: cf. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* I (Oxford 1947) 209*-212*.

Mossul [183]. Ariok de Elasart iene un nombre claramente hurrita [184]; pero el nombre de su reino no ha sido explicado de forma satisfactoria [185]. Tidal es ciertamente el equivalente de Tudhalia, que es el nombre de cuatro reyes hititas. Es el rey de los goyim, de las «naciones». Este término vago hace pensar en los umman-manda de los textos cuneiformes, «las gentes de Manda», apelativo aplicado a unas hordas guerreras del norte que no se definía con precisión. En el I milenio se aplicó el nombre a los cimerios y después a los medos; su primera mención en un texto histórico, a mediados del siglo XVII a.C., los representa como adversarios del rey hitita Hattusil I [186]. No pueden haber tenido a un hitita, Tidal-Tudhalia, como rey.

Así, pues, nos encontramos aquí con cuatro reyes con nombres que no son inventados y que pueden haberlos llevado individuos reales en los primeros siglos del II milenio. Sin embargo, no se ha logrado identificar, con seguridad o verosimilitud, a ninguno de esos reyes con algún personaje conocido de la historia. De hecho, los autores que admiten la historicidad del relato, dan a este «acontecimiento histórico» bien una fecha indeterminada, entre los siglos XX y XVII a.C., o bien fechas precisas dentro de este período, pero que varían de un autor a otro, y el contexto histórico al que se intenta vincular esta narración es distinto en cada caso.

Estos usos de Gn 14 son ilegítimos. Si se acepta el relato como histórico, hay que aceptar lo que dice. Lo esencial es que cuatro grandes reyes de Oriente—un elamita, un semita occidental, un hurrita y un hitita—formaron una coalición cuyo jefe era el rey de Elam y que esos cuatro reyes hicieron la guerra a cinco ciudades del sur del mar Muerto porque éstas, sometidas antes al rey de Elam, se rebelaron contra él. Es cierto que nuestro conocimiento de la historia oriental antigua comporta lagunas [187]; pero sabemos lo suficiente como para decir que es históricamente imposible que en ningún momento del II milenio las cinco ciudades del mar Muerto fueran vasallas de Elam y que este país nunca pudo estar a la cabeza de una coalición que uniese a las cuatro grandes potencias del Oriente Próximo.

Por consiguiente, este relato no puede servir para la historia; no obstante, hay que explicar su carácter y su origen. La mezcla de términos arcaicos y recientes, de nombres auténticos e inventados se explica

183 R. de Vaux: RB 55 (1948) 232-233 con las referencias.

184 Arryuk o Arriwuk en los archivos de Mari; Ariukki en los textos de Nuzi. Contra la identificación con un personaje de Mari: cf. M. Noth, *Arioch-Arriwuk:* VT 1 (1951) 136-140.

185 ¿Ilansura entre Cárquemis y Harán, o Alzi en el nacimiento del Tigris, o Asiria? El *Génesis apócrifo* de Qumrán lo interpreta por «Capadocia».

186 Sobre los umman-mandal, cf. recientemente: H. Klengel: OLZ 57 (1962) col. 460-461 en nota; Fr. Cornelius, *ERIN-Manda:* «Iraq» 25 (1963) 167-170; J. R. Kupper, en CAH II, 1 (1963) 40-41.

187 Es el argumento de K. A. Kitchen para defender la historicidad, *loc. cit.* en la nota 174, p. 44.

si es una composición culta y tardía. La crítica literaria no la puede vincular a ninguna de las fuentes del Pentateuco [188]. El relato es posterior a la fusión de la tradición de Lot en Sodoma con la de Abrahán (Gn 18-19) y de la tradición de Sodoma y Gomorra con la de Adma y Seboin (Dt 29,22), y posterior también a la redacción sacerdotal, ya que imita su cronología precisa (vv. 4-5) y su vocabulario *(rekûš)*. El autor de esta composición se inspiró en textos asiro-babilónicos pseudohistóricos que expresan una determinada filosofía o teología de la historia, como los relativos a Sargón de Agadé y a Naram-Sin [189]. Se han señalado ciertos contactos con las tablillas de Spartoli, conocidas con el nombre de «tablillas de Codorlaomer» [190]: enumeran a cuatro reyes hostiles a Babilonia, y se ha intentado encontrar en ellos los nombres de los cuatro reyes del Génesis. Estas aproximaciones no son seguras; pero de un texto de este tipo fue de donde sacó el autor de Gn 14 sus nombres, que, como hemos dicho, son antiguos y exactos. Sin embargo, ese texto cuneiforme, cualquiera que fuera, no ponía a esos reyes de la Antigüedad en relación con las cinco ciudades del mar Muerto; éstas proceden de la tradición bíblica acerca de Lot y de las ciudades malditas. Por consiguiente, queda descartado que el texto extrabíblico ya hiciese intervenir a Abrahán en esta historia. Esa vinculación se debe al autor de Gn 14, que quiso relacionar a Abrahán con la gran historia y añadir a su figura una aureola de gloria militar que no tenía.

188 No se debe aceptar la nueva sugerencia de M. C. Astour, *Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in its Babylonian Sources*, en *Biblical Motifs. Origin and Transformation*, ed. A. Altmann (Cambridge 1966) 65-112: sería una composición del «Segundo Deuteronomista», hacia el 550 a. C.

189 Sobre esta literatura *narû*, cf. H. G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern and Hethitern:* ZA 42 (1934) 19-20, 62-79; E. A. Speiser, en *Idea of History in the Ancient Near East*, ed. R. C. Dentan (New Haven 1955) 55-60.

190 A. Jeremias, *Die sogenanten Kedorlaomer Texte*, en *Orientalische Studien Fr. Hommel ... gewidmet* (MVAG XXI; 1917) 69-97; W. F. Albright: BASOR 88 (dic. 1942) 33-36; M. C. Astour, *loc. cit.* en la nota 188. El mérito de este último trabajo es haber subrayado las relaciones de género literario y contenido entre estos textos y Gn 14; pero los detalles de su exégesis no son aceptables. Cf. la crítica de J. A. Emerton, *Some False Clues in the Study of Genesis XIV:* VT 21 (1971) 24-47, el cual discute también que Gn 14 se remonte a un texto poético (especialmente contra Albright) o a un documento cuneiforme (especialmente contra Speiser). Sobre las tablillas de Codorlaomer, cf. recientemente N. Stockholm, *Zur Überlieferung von Heliodor, Kuturnaḫḫunte und ander en missglückten Tempelräubern:* ST 22 (1968) 1-28, espec. 8-14; J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B. C.* (Roma 1968) espec. 19 y 80-82.

CAPÍTULO III

LOS PATRIARCAS Y EL MEDIO ORIENTAL

Después de estudiar las relaciones de los patriarcas con la historia general y con los movimientos de la primera mitad del II milenio a.C., debemos ver cómo se integran esas relaciones en el marco social y jurídico del antiguo Oriente de esta época.

I. EL «NOMADISMO» DE LOS PATRIARCAS [1]

El Génesis presenta a los patriarcas como pastores nómadas. Viven en tiendas (Gn 12,8; 13,3; 18,1-10; 24,67; 31,25.33.34), crían ovejas y cabras (Gn 30,32-43), abren pozos (Gn 21,30; 26,15-22). Los patriarcas se desplazan con sus rebaños de campamento en campamento (Gn 12,9; 13,3): de la alta Mesopotamia a Canaán, de Canaán a Egipto y de Egipto a Canaán; dentro de Canaán, van de Siquén a Betel, a Hebrón, a Berseba, al Négueb. Observan el código no escrito del desierto: el mantenimiento de la pureza de sangre (Gn 24,3-4; 28,1-2), la ley de la hospitalidad (Gn 18,1-8; 19,1-8; 24,28-32), la venganza colectiva (Gn 34,25-31).

Pero hay que definir de qué nomadismo se trata, pues hay varios tipos. Se han realizado numerosos estudios etnológicos entre las poblaciones más o menos nómadas del Oriente Próximo, antes de que las actuales transformaciones de la política, la economía y la industria terminen de cambiar su género de vida. Estos estudios son instructivos en la medida en que se refieren a grupos semíticos que llevan una vida pastoril en las regiones en que vivieron los patriarcas. Pero hay que guardarse de exagerar las semejanzas, ya que no existe ninguna continuidad histórica entre los antepasados de los israelitas y los árabes nómadas de hoy. El «beduinismo» en sentido pleno es un fenómeno rela-

[1] M. von Oppenheim, E. Brünlich, W. Caskel, *Die Beduinen* I-IV (Wiesbaden 1939-68); R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB 56 (1949) espec. 5-16; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957); F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina* (Roma 1959); R. de Vaux, *Institutions* I, 15-35 y la bibliografía de pp. 323-325; H. Klengel, *Zu einigen Problemen des altvorderasiatischen Nomadentum:* ArOr 30 (1962) 585-596; M. Rowton, *The physical Environment and the Problem of the Nomads*, en *XVe Rencontre Assyriologique Internationale. Liège* 1966 (París 1967) 109-121; J. Henninger, *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten* (Colonia 1968); id., *Zum frühsemitischen Nomadentum*, en *Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien*, ed. L. Földes (Budapest 1969) 33-68.

tivamente reciente y tiene caracteres totalmente distintos del nomadismo de la época patriarcal. Este nos es conocido, actualmente aparte de la Biblia, por los textos de Mari, los cuales permiten comparaciones más válidas que los relatos de los etnólogos modernos [2].

1. *Los patriarcas no son «grandes nómadas»*

El verdadero beduino—la palabra significa «hombre del desierto»—es un criador de camellos. Este animal, que puede permanecer varios días sin beber ni comer y es capaz de cubrir etapas muy largas y de llevar cargas pesadas, permite al hombre que le está asociado vivir en regiones que serían inhabitables para todos los demás. El beduino camellero saca de sus bestias lo esencial para su subsistencia: leche y excepcionalmente carne, pelo que sirve para tejer sus vestidos y la tela de su tienda. La necesidad le fuerza a ser un gran nómada: debe seguir a su rebaño, que va en busca de pastos todavía verdes y de los pocos puntos donde brota agua en el desierto. Desde los campamentos de invierno en el Nedg hasta los lugares de veranada en Siria del norte, las tribus camelleras trashuman unos 600 u 800 kilómetros. Sus contactos con la civilización sedentaria son limitados: las compras indispensables en las ciudades a orillas de la estepa o las relaciones con la reducida población de los oasis y de las pequeñas ciudades del desierto, a las que exigen un «impuesto de fraternidad»: grano o dátiles.

Este género de vida era desconocido en la época patriarcal. Sólo tomó verdadero auge a comienzos de nuestra era, en Arabia del norte [3], y las grandes tribus camelleras no comenzaron a penetrar en Siria hasta el siglo XVII a.C. Pero este último impulso era el término—o la reanudación—de una larga evolución. La Antigüedad conoció un género de vida parecido a éste. En la época de Gedeón, a principios del siglo XI a.C., los madianitas venían con sus «innumerables camellos» a saquear Palestina central [4]. Según algunos autores, sería la primera mención auténtica del camello en la Biblia; la domesticación del camello de una joroba, el dromedario, sólo se habría efectuado en Arabia uno o dos siglos antes [5]. De hecho, no se dice nada de los camellos en los

[2] La obra esencial es la de J. R. Kupper, *Les nomades*... Cf. también H. Klengel, *Zu einigen Problemen*...; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme* (Gotinga 1967) 102-123, con las acotaciones de W. L. Moran: CBQ 30 (1948) 644-645; J. Henninger, *Lebensraum*..., 28-30; id., *Nomadentum*, 50-53.

[3] W. Dostal, en F. Gabrieli, *L'antica società beduina*, 11-34; cf. RB 67 (1960) 472-474; J. Henninger, *Nomadentum*, 35-38.

[4] Jue 6,5; 7,12; 8,21.26. Pero adviértase que Jue 6,5 habla de los rebaños de los madianitas al lado de sus camellos; no son camelleros puros.

[5] Esta opinión fue adelantada por W. F. Albright, que la ha defendido en repetidas ocasiones desde *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore 1940, ²1946) 120, y recientemente: *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York-Evanston 1963) 7; *History, Archaeology and Christian Humanism* (Nueva York-Toronto 1964) 158, nota 2; *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical Tradition* (Baton Rouge 1966) 36, nota 6; *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 62, 156; JBL 87 (1968) 390. Esta opinión ha sido recogida y desarrollada por R. Walz, *Zum Problem des Zeitpunkts der Domestikation der altweltlichen Cameliden*: ZDMG 101 (1951) 28-51; *Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden*: ibid. 104 (1954) 45-87; *Beiträge zur ältesten Geschichte der altweltlichen Cameliden unter besonderer Berücksichtigung des Problems des Domestikationszeitpunktes*, en *Actes du IVᵉ Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* (Viena 1952) III (1956) 190-204.

textos de Ras Samra, ni en las cartas de Amarna, ni en los textos de Mari, a pesar de que nos informan tan bien sobre los nómadas [6]. Otros autores, sin embargo, hacen comenzar mucho antes la domesticación del camello e invocan para ello el testimonio de la arqueología, que ha descubierto osamentas de camellos y representaciones de estos animales en niveles del III y II milenio a.C. [7] La determinación de los huesos y la interpretación de los documentos figurados son con frecuencia problemáticas; a pesar de ello, hay testimonios suficientemente sólidos para afirmar que, por lo menos desde finales del III milenio, se conocía el camello en el Próximo Oriente y se había comenzado a domesticarlo. Pero la cría de grandes rebaños de camellos y su empleo para las caravanas y la guerra no nos son conocidos hasta finales del II milenio.

A la luz de estos estudios hay que juzgar las menciones de los camellos en las narraciones patriarcales. Aquellos que colocan la domesticación del camello en época tardía, las consideran como anacrónicas [8]. Otros defienden su autenticidad sin reparo alguno [9]. Finalmente, otros admiten la posibilidad de que los patriarcas hicieran un uso limitado del camello, que, aunque ya estaba domesticado, todavía se empleaba poco a comienzos del II milenio [10]. Es difícil decidir. Se pueden atribuir a un redactor los camellos enumerados con los otros bienes de los patriarcas en las listas de Gn 12,16; 30,43; 32,8 (donde, por lo demás, la palabra «camellos» falta en el griego). Pero parece imprudente suprimirlos en otros relatos: se los menciona quince veces en la historia del matrimonio de Rebeca (Gn 24), y el camello forma parte integrante de la historia de Raquel y de los *terafim* en Gn 31,34. No se trata de camellos aislados: el criado de Abrahán sale para Harán con diez camellos de su amo (Gn 24,10): es una caravana, y los ismaelitas-madianitas de

[6] Ya se había leído una mención del camello doméstico en un texto de Alalakh del siglo XVIII a.C.: n. 269,59; cf. JCS 13 (1959) 29 (cf. pp. 33,37); pero parece que se trata del ciervo: cf. W. G. Lambert: BASOR 160 (dic. 1960) 42-43.

[7] R. de Vaux: RB 56 (1949) 8-9; C. Rathjens, *Sabaeica II* (Mitt. aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg 24; 1955) 114-117; A. Pohl; «Orientalia» 19 (1950) 251-253; 21 (1952) 373-374; 23 (1954) 453-454; 26 (1957) 165-166; W. Dostal, *loc. cit.* en la nota 3; W. Nagel, *Frühe Tierwelt in Werden im Orient. Ein Archäologischer Beitrag zur Zoologie* (Wittenberg 1965) 54-57.

[8] W. F. Albright, en los trabajos citados en la nota 5; le sigue J. Bright, *History*, 72-73.

[9] J. P. Free, *Abraham's Camels*: JNES 3 (1944) 187-193; J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod and the Tent*: HUCA 17 (1942-43) 255-258, nota 174; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 79-80.

[10] R. de Vaux: RB 56 (1949) 9-10; 72 (1965) 16; O. Eissfeldt, *Achronische, anachronische und synchronische Elemente in der Genesis*: JEOL 17 (1963) 157; CAH II, 26(a) (1965) 6; W. Weippert, *loc. cit.* en la nota 2, pp. 107-108; J. Henninger, *Nomadentum*, 41-44.

la historia de José (Gn 37,25) practican el tráfico caravanero con camellos; Jacob tiene camellos para transportar a su mujer y a sus hijos (Gn 31,17) y se dispone a dar como regalo a Esaú treinta camellas con sus crías (Gn 32,16): tiene un rebaño y él mismo los cría; Raquel esconde los *terafim* de Labán en la silla de su camello (cualquiera que sea el sentido de la palabra *kar)*, lo cual supone un estado bastante avanzado del uso del camello, ya que primero se montó sin silla [11].

O bien estos relatos son anacrónicos, o bien los textos y los documentos extrabíblicos del II milenio a.C. sólo nos han dado hasta ahora una imagen incompleta. La segunda solución es posible, y la cuestión podría quedar abierta. Hay que señalar, sin embargo, que esos relatos están en contraste con otros datos de la misma Biblia: en el resto de las historias patriarcales no se alude a camellos. Sólo se habla de ganado menor y mayor a propósito de la separación entre Abrahán y Lot (Gn 13,5) y de las relaciones con Abimelec (Gn 20,14; 21,27). Cuando Jacob llega junto a Labán, sólo encuentra pastores de ganado menor (Gn 29,1-11) y se hace rico criando las cabras y ovejas de su tío (Gn 30, 32-42); esto pone de relieve el carácter redaccional de Gn 30,43, donde se mencionan los camellos. En el relato del encuentro con Esaú, se alude únicamente a ganado menor y mayor (Gn 32,6,8 [griego]; 33,13): los camellos sólo se mencionan en la lista de Gn 32,16. Estos animales no aparecen cuando serían de esperar si es que los patriarcas los poseían: cuando Abrahán sale a sacrificar a Isaac, va con un asno (Gn 32,3.5); cuando los hijos de Jacob bajan a buscar trigo a Egipto, van en asnos (Gn 42,26-27; 43,18.24; 44,3.13); cuando José quiere enviar los regalos a su padre, los manda cargar sobre asnos (Gn 45,23). Lo más verosímil es que los camellos del Génesis reflejen la situación del tiempo en que se fijaron las tradiciones y no la de la época de los patriarcas. Por lo demás, aunque se acepte que éstos pudieran poseer algunos camellos, no eran grandes nómadas, y sería totalmente falso imaginar a Abrahán o a Jacob como jeques beduinos.

2. *Los patriarcas no son mercaderes caravaneros*

En fecha más reciente [12] se ha descrito a los patriarcas como criadores de asnos y conductores de caravanas, y se ha hablado de «nomadismo asnero»; el nombre de «hebreos», como el de «apiru-habiru», significaría propiamente «polvorientos» [13] y designaría a los asneros que corrían detrás de sus animales (los conductores de caravanas de camellos iban delante); las estaciones de los patriarcas, se dice, jalonan las rutas de

[11] W. Dostal, *loc. cit.* en la nota 3, pp. 15-20.

[12] W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore ²1946) 97-101; *Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation:* BASOR 163 (1961) 36-54; *Yahweh and the Gods of Canaan*, 62-64 y *passim*, cf. la recensión en RB 76 (1969) 118; *Midianite Donkey Caravanes*, en *Translating and Understandig the Old Testament* (H. G. May Volume) (Nueva York-Nashville 1970) 197-205.

[13] Cf. *supra*, pp. 123-124.

caravanas. Sin embargo, el término «nomadismo asnero» sólo se puede usar con serias reservas [14]. A diferencia del camello, el asno no proporciona al hombre medios de subsistencia: la asna da poca leche, y no se come la carne de asno ni se teje su pelo. Los nómadas que crían asnos deben tener también ovejas o cabras, o practicar otras actividades, como la caza, o pequeñas industrias, o ser conductores de caravanas.

En efecto, el asno es esencialmente un animal de transporte, lo mismo si se monta que si se carga; de hecho, fue el único que desempeñó esta función en Oriente antes de que fuera suplantado por el camello y el caballo. Los nómadas pastores de ganado menor siempre necesitaron algunos asnos para llevar su material de campamento, sus víveres, sus esposas e hijos pequeños. Hasta finales del II milenio, todo el comercio caravanero se hacía a lomos de asno [15]. Una escena célebre de una tumba de Beni Hassán, a comienzos del siglo XIX a.C. [16], representa la llegada a Egipto de treinta y siete asiáticos. Son cazadores, músicos y metalúrgicos [17]; llevan dos asnos de carga, y el texto dice que traen cosméticos para los ojos. Según los textos egipcios del Imperio Antiguo y Medio, las caravanas que iban hacia el Sinaí o al Sudán, contaban hasta 500, 600 o incluso 1.000 asnos [18]. En los textos asirios procedentes de las colonias comerciales de Capadocia, en el siglo XIX a. C., se mencionan con frecuencia los asnos. Servían para los transportes entre las ciudades de Asia Menor y para las caravanas que venían de Asiria [19]. Las caravanas se formaban en Asur, donde los representantes de las firmas de Capadocia compraban, a cambio de oro o plata, asnos y mercancías: textiles y metales, plomo, estaño y cobre. La unidad de cuenta era la «carga de asno» [20], la cual se convertirá en Asiria en una medida de capacidad para el grano y se mantendrá como tal en Israel: el *ḥomer*. Por lo general, las transacciones alcanzaban pequeñas cantidades, que podían transportar unos cuantos asnos; no obstante, encargos más cuantiosos necesitan hasta 200 asnos [21]. Por motivos de seguridad, se agrupaban en grandes caravanas, protegidas por una escolta.

Todo esto es muy interesante, pero no tiene nada que ver con ningún tipo de «nomadismo asnero». Los asnos, llamados «asnos negros»,

[14] R. Walz, *Gab es ein Esel-Nomadentum im Alten Orient?*, en *Akten des XXIV. Internationalen Orientalisten-Kongresses, München 1957* (Wiesbaden 1959) 150-152.

[15] W. F. Albright: BASOR 163 (oc. 1961) 40ss.

[16] ANEP, n. 3; texto en ANET 229.

[17] W. F. Albright ha interpretado como fuelles dos objetos que forman parte de la carga de los asnos: *Archaeology and the Religion of Israel*, 2.ª ed., 98 y 200.

[18] W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 62 y nota 42.

[19] J. Lewy, *Some Aspects of Commercial Life in Assyria and Asia Minor in the Nineteenth Pre-Christian Century:* JAOS 78 (1958) 89-101; P. Garelli, *Les Assyriens en Cappadoce* (París 1963) la tercera parte, y cf. el Indice, s.v. «Ânes» y «Caravanes».

[20] H. Lewy, *The Assload, the Sack and other Measures of Capacity:* RSO 39 (1964) 181-197.

[21] J. Lewy, *loc. cit.* en la nota 19, pp. 92-93.

procedían seguramente del país de Damasco, al que los textos asirios posteriores llamarán «el país de los asnos» [22]. Eran comprados en Siria y revendidos al llegar a Asia Menor: de aquí no se exportaba nada más que el oro y la plata con que se efectuaban los pagos. Todo este comercio estaba en manos de los asirios, y los mismos jefes de caravanas llevan por lo general nombres asirios. A pesar de ello, se puede suponer que los amorreos participaban en la organización de las caravanas: se reunían éstas en un barrio de Asur llamado Amurru [23]. Pero estos amorreos ya no eran nómadas, sino que estaban asimilados a los asirios sedentarios. No existe, pues, nada en los textos capadocios que pueda aclarar el género de vida que llevaban los patriarcas.

También en los textos de Mari, en el siglo XVII a. C., se habla de asnos y caravanas [24]. Las caravanas están a las órdenes de los reyes de Mari o de sus representantes. Se nos dan algunas cifras: 10, 100 ó 200 asnos [25]; un texto relativo al transporte de 300 ó 400 «cargas de asno» de grano supone una caravana más importante [26]. Hay un documento que constituye un caso aparte: una carta nos habla de 3.000 asnos de los haneanos que regresaron de vacío porque los interesados no habían querido entregar las mercancías [27]. Es la cifra más elevada, y es también el único texto de Mari que pone asnos y caravanas en relación con los nómadas; los demás textos indican que los haneanos eran más que nada criadores de ovejas. Estos haneanos son parte contratante en una alianza firmada ante un representante del rey con la inmolación de un buche [28]. Es erróneo concluir de ahí que el asno tuviera gran importancia entre esos nómadas, ya que este rito les fue impuesto por el representante del rey, en lugar del rito que proponían los contratantes y que utilizaba un animal (¿perro?) y una planta (¿lechuga?) [29]. «Matar el buche» es una expresión del lenguaje oficial de Mari para significar «firmar una alianza» [30], y es arbitrario ver en ella la supervivencia de una costumbre nómada. Como sucedía en los textos capadocios, tampoco se puede sacar de los textos de Mari ningún argumento en favor de un «nomadismo asnero» ni de una participación (a no ser accidental) de los nómadas en el comercio caravanero. Ya hemos dicho en otro lugar que los habiru tampoco eran asneros conductores de caravanas [31].

Pero volvamos a los patriarcas. Los relatos del Génesis cuentan a los asnos como un elemento de su rebaño (Gn 12,16; 24,35; 30,43; 32,6.16); los asnos sirven de montura o de bestia de carga [32]. Esto corresponde a las necesidades de pastores de ganado menor, pero no implica ninguna actividad comercial. No hay ni un solo texto bíblico que sugiera que los patriarcas fueran asneros conductores de caravanas. En cuanto a sus itinerarios, pudieron coincidir con los de las caravanas, porque dependían de las mismas exigencias: la presencia de pastos y de pozos de agua. Pero nada prueba que sus estaciones en Canaán se encontrasen en la ruta caravanera que iba de Siria a Egipto: ésta pasaría, como en épocas posteriores, por Damasco, Meguido y Gaza.

A pesar de todo, se sigue insistiendo [33]. Los patriarcas son mercaderes: en Gn 34,10 y 21; 42,34, el verbo *sḥr* significa «practicar el comercio»; los hijos de Jacob podrán instalarse en Siquén y dedicarse al comercio, podrán establecerse en Egipto y practicar el comercio; las versiones antiguas entendieron así el verbo, y el participio correspondiente tiene el sentido de «mercaderes» en hebreo clásico y ya en Gn 23,16; 37,28. Fuera del contexto de la hipótesis caravanera, se ha defendido la misma opinión a partir de un texto de Ras Samra relativo a los mercaderes de Ura en Asia Menor: Abrahán de Ur era un príncipe mercader [34]. Esta identificación de Ur con Ura de Asia Menor ya la hemos discutido y rechazado [35]. Añadiremos aquí que el estado social de los patriarcas no se parece en nada al de los mercaderes de Ugarit de los siglos XIV-XIII, ni tampoco al de los mercaderes babilónicos de comienzos del II milenio [36]. En cuanto al verbo *sḥr*, su sentido fundamental es «viajar, circular», que es el de la raíz en acádico y también en arameo en el *Génesis apócrifo* de Qumrán. Este sentido conviene a los tres textos del Génesis que hemos citado y a los dos únicos casos que, fuera de ahí, emplea la Biblia el verbo en forma finita

[22] J. Lewy: HUCA 32 (1961) 72-74.
[23] J. Lewy, *ibid.*, 61-72.
[24] Cf. E. Nielsen, *Ass and Ox in the Old Testament*, en *Studia Orientalia I. Pedersen Dedicata* (Copenhague 1953) 263-274, espec. 272-274; J. Bottéro, A. Finet, *Répertoire analytique des Tomes I à IV:* ARM XV (París 1954) 288 (âne, ânesse), 294 (caravane).
[25] En este orden: ARM I, 17; II, 123; V, 70; II, 126.
[26] ARM II,52.
[27] Publicada sólo en parte y mal por Ch. F. Jean, *Semitica* I (1948) 21-22; cf. M. Greenberg, *The Hab/piru* (New Haven 1955) n. 15; la lectura correcta es dada por J. R. Kupper, *Les nomades*, 253, nota 2; H. Klengel: ArOr 30 (1962) 593; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 63, nota 43.
[28] ARM II, 37.
[29] G. Mendenhall, *Puppy and Lettuce in North-West Semitic Covenant Making:* BASOR 133 (febr. 1954) 26-30; CAD 6 (1956) 128, s.v. *ḫassu*. Es más probable que se trate de un perro joven o de una cabra, *ḫazzu:* M. Held, *Philological Notes on the Mari Covenant Rituals:* BASOR 200 (dic. 1970) 32-40; cf. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* I (1965) 339b.
[30] G. Dossin: «Syria» 19 (1938) 108-109; M. Noth, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes:* «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves» 13 (1953) 433-444 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1957) 142-154.
[31] Cf. *supra*, p. 124.
[32] Textos citados en el párrafo anterior.
[33] W. F. Albright: BASOR 163 (oct. 1961) 44; 164 (dic. 1961) 28; *Yahweh and the Gods of Canaan*, 78, nota 92.
[34] C. H. Gordon, *Abraham and the Merchants of Ura:* JNES 17 (1958) 28-31; *Abraham of Ur*, en *Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver* (Oxford 1963) 77-84; L. R. Fisher, *Abraham and his Priest-King:* JBL 81 (1962) 264-270.
[35] Cf. *supra*, pp. 193-199.
[36] A. F. Rainey, *Business Agents in Ugarit:* IEJ 13 (1963) 313-321; W. F. Leemans, *The Old-Babylonian Merchant. His Business and his Social Position* (Leiden 1950). Hasta el momento, no se ha encontrado casi nada en los textos publicados de Mari.

(Jr 14,18; Sal 38,11). El sentido de «mercader» que tiene el participio en hebreo (como en fenicio) es un sentido derivado: se conocían, más que nada, mercaderes ambulantes [37].

Los patriarcas no son grandes nómadas camelleros, ni asneros conductores de caravanas, ni mercaderes.

3. *Los patriarcas son pastores de ganado menor en vías de sedentarización* [38]

Cuando se enumeran las posesiones de los patriarcas, se menciona siempre el ganado menor y, salvo una vez, en primer término; se trata de cabras y ovejas. Raquel es pastora (Gn 29,9); Jacob es pastor de Labán, y las mañas de que se vale para aumentar su rebaño muestran que conoce todos los recursos de la cría de ovejas y cabras (Gn 30,25-42); los hijos de Jacob llevan a pastar el ganado menor de su padre (Gn 37,12.17) y como pastores se instalan en Egipto (Gn 46,31-34; 47,1-6).

La cría de ovejas y cabras depende de ciertas condiciones geográficas y climáticas. Resulta imposible en el desierto y sólo se puede practicar en los bordes de éste, donde el pasto es más abundante y los puntos de agua están más próximos. Las actuales tribus dedicadas a la cría de ovejas realizan migraciones más limitadas que las tribus dedicadas a camellos; pueden emigrar a muy grandes distancias, pero por etapas cortas y siguiendo itinerarios jalonados de puntos de agua. En el Oriente Próximo, la región que les resulta más ventajosa es la que recibe entre 250 y 500 mm. de lluvia al año. En un mapa pluviométrico esta zona está representada bordeando al desierto por una ancha franja que corta el norte de Mesopotamia, se encorva hacia el sur a partir de Alepo, se estrecha al acercarse a Damasco, Transjordania y Palestina, para volver a ensancharse en el Négueb [39]. Es de señalar que todas las estaciones de los patriarcas, desde Harán hasta Siquén, Betel, Hebrón y Berseba, se hallan en esta zona climática.

Las tribus dedicadas a la cría de ovejas viven en los confines del desierto y están, por tanto, en contacto frecuente con el país cultivado y con las ciudades. Una evolución natural los empuja hacia la vida sedentaria. Van añadiendo bovinos a su rebaño, y este ganado menos móvil les estabiliza. Adquieren tierras y comienzan a cultivar. Se construyen chozas de barro y ramaje o casas de piedra. Pero, en invierno y primavera, una fracción de la tribu va a instalar sus tiendas en los pastaderos donde se hallan los rebaños, que son confiados a pastores durante el resto del año [40]. Ya no son nómadas ni se han hecho todavía

[37] E. A. Speiser, *The Verbs* shr *in Genesis and Early Hebrew Movements:* BASOR 164 (dic.1961) 23-28; R. de Vaux: RB 72 (1965) 18-19.

[38] R. de Vaux: RB 56 (1949) 12-16; 72 (1965) 16-17; J. Henninger, *Nomadentum*, 44-50.

[39] Cf. el mapa publicado en RB 56 (1949) 13.

[40] H. Charles, *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate* (Documents d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas VIII; 1939); *La sédentarisation entre l'Euphrate et Balik* (Beirut 1942); A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (París 1908; reed. 1948); T. Ashkenazi, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord* (París 1938); L. Haefeli, *Die Beduinen von Beerseba* (Lucerna 1938); J. Sonnen, *Die Beduinen am See Genesareth* (Colonia 1952).

totalmente sedentarios: son ambas cosas a la vez. Constituyen una sociedad dimorfa, en la que se asocian o se oponen los rasgos de la ciudad y de la tribu [41]. Esta doble morfología se puede observar aún hoy en ciertas tribus de Siria y Palestina. Ya era característica de las poblaciones seminómadas de la alta Mesopotamia en la época de los reyes de Mari [42]. Estos criadores de ovejas tienen rebaños en los pastos *(nāwum)* [43], poseen cercados o campamentos *(ḫaṣārum)* [44]; pero tienen también campos y recogen cosechas y hacen alianzas con los sedentarios. Tienen «poblados» *(kaprātum)* y «ciudades» *(ālānû)*: con esto se designan las instalaciones más o menos permanentes de una tribu o de una fracción de tribu en los confines de una ciudad de gente sedentaria [45]. Una carta anuncia que los benjaminitas dejan sus «ciudades» en Sagaratum y se dirigen hacia las tierras altas, porque allí hay más abundantes pastos [46]. Otra carta dice que los haneanos han llegado del pastadero *(nāwum)* y residen en las «ciudades» *(ālānû)* [47]. Un contrato [48] regula la forma de atribuir a un extranjero un campo que poseía en común un clan de rabeanos; éste está representado por trece jefes de familia, cinco de los cuales residen en la ciudad de Appum, no lejos de Mari, y ocho forman un grupo que acampa en el pastadero.

Este estado de transición entre la vida nómada y la vida sedentaria es el de los patriarcas. Pero es fácil que la tradición haya reducido las fases de la evolución. Siempre que se enumeran las posesiones de los patriarcas, se menciona el ganado mayor al lado del menor, y los hijos de Jacob se presentan en Egipto como criadores de ovejas y bueyes (Gn 45,10; 46,32; 47,1). Pero el ganado mayor sólo interviene de for-

[41] M. Rowton, *The Physical Environment and the Problem of the Nomads*, en *XV^e^ Rencontre Assyriologique Internationale. Liège 1966* (París 1967) 109-121.

[42] J. R. Kupper, *Les nomades...*; A. Malamat, *Mari and the Bible. Some Patterns of Tribal Organization and Institutions:* JAOS 82 (1962) 143-150; id., *Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel*, en *XV^e^ Rencontre Assyriologique Internationale...* (París 1967) 129-138.

[43] La palabra significa a la vez el pasto, el rebaño y el campamento: J. R. Kupper, *Les nomades...*, 12-13; D. O. Edzard, *Altbabylonisch* nawûm: ZA 53 (1959) 168-173; cf. ZA 56 (1964) 146; A. Malamat: JAOS 82 (1962) 146; M. Weippert, *Die Landnahme...*, 115, nota 1.

[44] M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Colonia 1961) 37; A. Malamat: JAOS 82 (1962) 147.

[45] J. R. Kupper, *Les nomades...*, 13, 56; D. O. Edzard: ZA 53 (1959) 170-171; M. Noth, *Die Ursprünge...*, 16-17; J. C. L. Gibson: JSS 7 (1962) 56-58; M. Weippert, *Die Landnahme...*, 115-118.

[46] ARM II, 102,5-16, con la traducción corregida por W. L. Moran: CBQ 30 (1968) 644-645. Compárese ARM III, 58,5-10: los hombres de las «ciudades» de Benjamín han vuelto de las tierras altas a sus casas.

[47] ARM II, 48,8-9.

[48] ARM VIII, 11, con el comentario jurídico de G. Boyer, *ibid.*, 190-193; A. Malamat: JAOS 82 (1962) 145, 147-148; *XV^e^ Rencontre Assyriologique...*, 135.

ma concreta en dos relatos: la novilla del rito de la alianza (Gn 15,9) y la ternera inmolada por Abrahán para sus tres visitantes (Gn 18,7). Hemos visto que el ganado menor desempeña un papel mucho más frecuente y figura aisladamente en los relatos concernientes a la alta Mesopotamia (Gn 29-31). Y es de notar que los textos de Mari, que se refieren a la misma región, hablan ciertamente de bueyes, pero no los ponen nunca en relación con los nómadas [49], los cuales, al parecer, sólo tienen ovejas. Como la gente de Mari y como los seminómadas de hoy, también los patriarcas comienzan a cultivar: Isaac siembra y siega (Gn 26,12); José guarda el rebaño, pero tiene el sueño de las gavillas (Gn 37,2 y 7). Sin embargo, estas experiencias son excepcionales; la experiencia agrícola de Isaac se sitúa en Guerar, en tierra cultivada, y la historia de José pertenece al final del período: los patriarcas no son campesinos [50].

El vocabulario utilizado en los textos de Mari para designar los asentamientos más o menos permanentes de los seminómadas no se encuentra en las narraciones del Génesis; pero las palabras permanecerán en la lengua: *naweh* será empleado sobre todo por los poetas y particularmente en relación con Jacob-Israel (Jr 10,25; Lam 2,2; Sal 79,7); *ḥaṣer* designa los campamentos de Israel (Gn 25,16 [P]), de los avitas (Dt 2,23), de Quedar (Is 42,11); lo más ordinario es que designe un poblado no fortificado (Lv 25,31), dependiente de una ciudad (Jos 15 y 19 *passim)*, y los nombres geográficos formados con *ḥaṣer* son frecuentes en el sur de Judá y en el Négueb, donde se perpetuó una forma de vida seminómada [51]. La palabra que designa los «poblados» *(kaprḫtum)* de los seminómadas de Mari desaparecerá casi completamente del hebreo clásico (sólo aparece en 1 Sm 6,18; 1 Cr 27,25); pero reaparecerá en arameo y servirá para formar muchos nombres de lugares de Palestina (ya Quefar ha 'Ammoní, una ciudad de Benjamín, en Jos 18,24). Pero, dejando a un lado la cuestión del vocabulario, la forma de residencia de los patriarcas se describe de manera un tanto análoga. Establecen sus campamentos, que también se podrían llamar *nāwum*, en las cercanías de los centros urbanos: Abrahán levanta sus tiendas entre Betel y Ay (Gn 12,8), se va de allí y vuelve (Gn 13,3); luego instala su campamento en Mambré, cerca de Hebrón (Gn 13,

49 Naturalmente, no tengo en cuenta ARM IV, 80,5-6: los haneanos saquearon los bueyes y ovejas del palacio.

50 El carácter sedentario y agrícola de los patriarcas lo ha exagerado B. D. Eerdmans, *Der Ackerbau in den Vätersagen*, en sus *Alttestamentliche Studien*, II: *Die Vorgeschichte Israels* (Giessen 1908) 38-48; A. Eberharter, *Betrieben die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob auch Ackerbau?*: «Theologische Quartalschrift» 97 (1915) 1-16, y recientemente también S. D. Goitein, *Jews and Arabs. Their Contacts trough the Ages* (Nueva York 1955) 19-32; G. E. Mendenhall; BibArch 25 (1962) 69.

51 La arqueología data estos asentamientos en los siglos XI-X a.C., cf. R. Gophna, *Sites from the Iron Age between Beersheba and Tell el Far'a*: «Yediot» 28 (1964) 236-246; *Iron Age I ḥaṣerim in Southern Philistia*; «'Atiqot» (serie hebrea) 3 (1966) 44-51 con resumen en inglés, pp. 5*-6*; M. Kochavi, *Excavations at Tel Esdar*: «'Atiqot» (serie hebrea) 5 (1969) 14-48, con resumen en inglés, pp. 2*-5*.

18), donde será enterrado; pero también practica el nomadismo en el Négueb (Gn 20,1). Jacob acampa cerca de Siquén (Gn 33,18) y después en Mambré (Gn 35,27); pero sus rebaños trashuman desde allí hasta Siquén y Dotán (Gn 37,12.17). Los patriarcas hacen contratos con los habitantes de las ciudades: Abrahán, con Abimelec (Gn 20,15) y con la gente de Hebrón (Gn 23); Isaac, con Abimelec (Gn 26,26-30); Jacob, con los habitantes de Siquén (Gn 33,19; 34). No obstante, si se comparan las tradiciones del Génesis con el conjunto de los textos de Mari, se podría decir que describen un estadio menos avanzado hacia la vida sedentaria: hemos dicho que no mencionan nada comparable a los *ḫaṣārum*, a los «poblados» y a las «ciudades» de Mari [52], y los hananeos y benjaminitas tenían relaciones mucho más frecuentes y complejas con las ciudades y sus gobernantes. Pero quizá la diferencia se deba a la distinta naturaleza de nuestras fuentes: por un lado, tradiciones relativas a familias particulares; por otro, los archivos de una administración centralizada.

Por lo demás, la tradición distinguió el género de vida de los patriarcas del de otros grupos más nómadas [53]. Ya el Génesis opone Isaac a Ismael (Gn 16,12; 25,16-18), Jacob a Esaú (Gn 25,27; 27,39), y la vida de los primeros padres no fue representada a imagen de la de los nómadas (los madianitas o los amalecitas) con los que Israel entró más tarde en contacto. En una palabra, se puede concluir que los patriarcas son originariamente pastores de ganado menor y que en lo esencial se mantuvieron como tales; una vez que entraron en Canaán, como vivían a orillas de las tierras cultivadas y en contacto con una población sedentaria, comenzaron a asentarse.

II. La sociedad patriarcal según el Génesis [54]

Las narraciones relativas a los patriarcas son historias de familia. Se ha dicho a menudo que la primera forma de la familia entre los semitas había sido el matriarcado, que es una forma bastante extendida en las llamadas sociedades primitivas. Su característica no es que la

52 Una excepción: según Gn 24,10 (cf. 13), Labán vive en la «ciudad» de su padre Najor y tiene una «casa» propia (W. 31-32). Se podría admitir que «ciudad» *('ir)* es aquí equivalente a las *alānu*, «ciudades», de Mari, y que «casa» *(bayt)* tiene el sentido de «tienda»: Gibson: JSS 7 (1962) 60. Pero en este relato es donde desempeñan los camellos un papel mayor, y ya hemos dicho que refleja una situación posterior a la de los patriarcas.

53 J. Henninger, *Lebensraum*, 27; *Nomadentum*, 50.

54 I. Mendelsohn, *The Family in the Ancient Near East*: BibArch 11 (1948) 24-40; id., *On the Preferential Status of the Eldest Son*: BASOR 156 (dic. 1959) 38-40; J. Henninger, *La société bédouine ancienne*, en F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina* (Roma 1959) 69-93; A. Malamat, *Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions*: JAOS 82 (1962) 143-150; J. M. Holt, *The Patriarchs of Israel* (Nashville-Nueva York 1964) cap. III: «Patriarchal Family Life», 91-126; A. Malamat, *Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel*, en *XV^e Rencontre Assyriologique Internationale. Liège* 1966 (París 1967) 129-138; J. Henninger, *Über Lebensraum...*, citado en la nota 1, pp. 34-38.

madre ejerza la autoridad, lo cual es poco frecuente, sino que el parentesco se determine a partir de ella. El niño pertenece al clan de la madre, no es pariente de los parientes de su padre, y los derechos a la herencia vienen determinados por la descendencia materna. Se ha querido detectar en Israel los vestigios de un régimen matriarcal [55]. En Gn 20,1-12 Abrahán es excusado de haber hecho pasar a Sara por hermana suya, porque en realidad era su hermanastra y podía haberse casado legítimamente con ella (cf. 2 Sm 13,13); de ahí se ha concluido que, primitivamente, el parentesco se determinaba por la madre. También era la madre la que de ordinario ponía nombre al recién nacido: tal es el caso de todos los hijos de Jacob nacidos en Mesopotamia (Gn 29,31-30,24) y de Benjamín (Gn 35,18; cf. 1 Sm 1,20). Sin embargo, los etnólogos actuales se muestran mucho más cautos sobre el matriarcado en general y ya no lo reconocen como la forma primitiva de la familia semítica [56]. En cuanto a los patriarcas, el relato de Gn 20, 1-12 puede explicarse por influencia de una costumbre no semítica que posteriormente fue mal entendida; como más adelante diremos, no siempre fue la madre la que escogió el nombre del hijo (Gn 16,15; 17,19; cf. 35,18) [57].

Otros autores han creído hallar los rasgos de un régimen fratriarcal. En este tipo de familia, la autoridad sería ejercida por el hermano mayor y se transmitiría de hermano a hermano, lo mismo que el patrimonio; después de la muerte del último hermano, la herencia volvería al hijo mayor del primer hermano. Este régimen habría existido, aunque ya bajo una forma mitigada, en Asia Menor, entre los hurritas y elamitas [58]. Quedarían algunos vestigios en el Génesis [59]: la institución del levirato (Gn 38), la iniciativa tomada por los hijos de Jacob para vengar el ultraje hecho a su hermana Dina (Gn 34), el papel de Labán en el matrimonio de su hermana Rebeca (Gn 24). Pero la misma existencia de este tipo de familia es dudosa [60]; para los relatos del Génesis basta con reconocer la influencia de costumbres hurritas, concretamente en el levirato y en ciertos rasgos de la historia de Labán y Rebeca; volveremos sobre ello.

Es evidente que la familia de los relatos del Génesis es de tipo patriarcal. El padre es el jefe de la familia y ejerce una autoridad que parece sin límites: es él quien decide del matrimonio de sus hijos (Gn 24,

[55] V. Aptowitzer, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*: HUCA 4 (1927) 207-240; 5 (1928) 261-297.

[56] J. Henninger, *La société bédouine ancienne*, 88-90; *Lebensraum*, 36-37 con las referencias.

[57] Cf., en general, W. Plautz; *Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament*: ZAW 74 (1962) 9-30.

[58] P. Koschaker, *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*: ZA 41 (1933) 1-89.

[59] C. H. Gordon, *Fratriarchy in the Old Testament*: JBL 54 (1935) 223-231.

[60] J. Henninger, *Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten*, en *Hom. W. Caskel* (Leiden 1968) 162-183; cf. 180-181.

3-9; 28,2). Abrahán despide a Hagar y a los hijos que tenía de ella (Gn 21,8-14); sacrifica el honor de su mujer a su propia seguridad (Gn 12, 11-13; cf. 20,2; 26,7 [Isaac]). Lot está dispuesto a sacrificar el honor de sus hijas para proteger a sus huéspedes (Gn 19,8). Abrahán lega todos sus bienes a Isaac y deshereda a todos los hijos que había tenido de sus concubinas (Gn 25,5-6).

La descendencia se cuenta según la línea paterna, y el primogénito tiene la primacía sobre sus hermanos [61], tiene un «derecho de primogenitura», *b^ekorah* (Gn 25,31-34; 27,36; 43, 33). En el caso de gemelos, el primogénito es el que sale primero del seno materno (Gn 25,24-26; 38,27-30). Sin embargo, el primogénito podía perder ese derecho a consecuencia de una falta grave (Rubén) (Gn 35,22; cf. 49,3-4; 1 Cr 5,1) o podía también cederlo (Esaú) (Gn 25,29-34). Por lo demás, parece que el patriarca puede escoger a su «primogénito»; de hecho, el tema del hijo menor que ocupa el puesto del primogénito se repite con frecuencia: Isaac hereda en vez de Ismael (Gn 21,10; 25,5); Jacob suplanta a Esaú (Gn 25,23; cf. la etimología que se da de su nombre en Gn 27, 36); José es el preferido de su padre y se ve en sueños dominando a sus hermanos (Gn 37,5-11), y una tradición le concede las prerrogativas e incluso el título de primogénito (Gn 48,22; 1 Cr 5,1-2); Efraín es antepuesto por Jacob a Manasés (Gn 48,18-19). Se ha querido descubrir en estos casos restos de una costumbre de ultimogenitura, en la que la herencia pasa al más joven de los hijos, tal como se puede constatar en otros pueblos pastores. Pero esos textos hay que explicarlos de otra forma [62]. Son casos que se salen de la ley común y pueden manifestar el conflicto entre la costumbre jurídica y el sentimiento que inclinaba el corazón del padre hacia el hijo de su ancianidad (cf. Gn 37, 3; 44,20). Teológicamente, expresan la gratuidad de la elección divina (Gn 21,12; 25,22-23): Dios «amó a Jacob y odió a Esaú» (Mal 1,2-3; cf. Rom 9,13). Finalmente, la crítica de las tradiciones y la crítica histórica ven en esos textos el reflejo de los destinos variables de los grupos personificados por sus antepasados [63].

Los relatos del Génesis refieren varios casos de adopción [64]. Sara da su esclava Hagar a Abrahán para que, por ella, obtenga hijos (Gn 16,

[61] Sobre la primogenitura entre los semitas en general, cf. J. Henninger, *loc. cit.* en la nota anterior: id., *Premiers-nés*, en DBS VIII (1968) col. 467-482. En el Antiguo Testamento: H. Cazelles, *Premiers-nés*, en DBS VIII (1969) col. 482-491.

[62] R. de Vaux, *Institutions* I, 72; J. Henninger, *loc. cit.* en la nota 60, pp. 179-180.

[63] Cf. vol. II: para Rubén, pp. 107-110; para José y Efraín-Manasés, pp. 171-172.

[64] M. David, *Adoptie in het oude Israel* (Mededelingen der kon. nederl. Akad. van Wetensch., Afd. Letterkunde, n. s. 18,4; 1955) 85-103; R. Yaron, *Varia on Adoption*: «Journal of Juristic Papyrology» 15 (1965) = *Volume V. Arangio-Ruiz*, 171-183; M. H. Prévost, *Remarques sur l'adoption dans la Bible*: RIDA, 3.ª serie, 14 (1967; 67-77. Sin embargo, H. Donner, *Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte*: OrAnt 8 (1969) 87-119, niega que se haya conocido nunca la adopción en Israel e interpreta los casos que vamos a citar como actos de legitimación. Quizá sea cuestión de palabras, ocasionada por la aplicación demasiado rígida de nuestros conceptos jurídicos modernos.

1-2)[65]. Raquel da su esclava Bilha a Jacob para que dé a luz sobre sus rodillas y para que, por Bilha, consiga Raquel hijos; de hecho es ésta la que da el nombre a los dos hijos así nacidos (Gn 30,1-8). Igualmente, Lía da el nombre a los dos hijos que su esclava Zilpa concibió de Jacob (Gn 30,9-13). Jacob declara que los dos hijos de José, Efraín y Manasés, serán hijos suyos (Gn 48,5) y los pone «entre sus rodillas» (Gn 48,12). Algunos hijos de Maquir, hijo de Manasés, «nacieron sobre las rodillas de José» (Gn 50,23). Se puede comparar con esto el caso de Noemí, quien coloca en su seno al hijo recién nacido de Rut, a propósito de lo cual comentan los asistentes: «Ha nacido un hijo a Noemí» (Rut 4,16-17). Se trata indudablemente de casos de adopción acompañados de un rito expresivo, del que hay testimonios en otros pueblos: se ponía al hijo entre o sobre las rodillas de aquel o aquella que lo adoptaba. Son, por lo demás, los únicos casos explícitos de adopción en la Biblia y se limitan a la época patriarcal, excepto la historia del libro de Rut que, en su redacción tardía, recuerda costumbres arcaicas. Se advertirá, además, que esas adopciones no se refieren a hijos de sangre extraña, sino que se hacen en el interior de la familia y en línea directa, ya que el niño es adoptado por su madrastra, su abuelo o su abuela. Todavía se podría añadir otro caso distinto: si Abrahán, todavía sin hijos, piensa dejar sus bienes a un criado (Gn 15,3), sería porque lo había adoptado; si esta explicación fuera exacta, revelaría una costumbre extranjera[66].

El escaso lugar concedido a la adopción, que era más ampliamente practicada entre los sedentarios de Mesopotamia y Siria, se puede explicar por el esmero de mantener la pureza de la sangre, que constituía el vínculo de la vida tribal. Por esa misma razón se preferían los matrimonios entre parientes. Abrahán envía a su criado a que busque una mujer para Isaac en su familia de Mesopotamia (Gn 24,4); e Isaac hace ir allí a Jacob para que se case (Gn 28,2), mientras que Labán confiesa que prefiere dar su hija a Jacob que a un extranjero (Gn 29, 19). Los matrimonios entre primos hermanos eran frecuentes; por ejemplo, el de Isaac con Rebeca y el de Jacob con Lía y con Raquel. Esaú, accediendo a las preferencias de su padre, se casa con una hija de su tío Ismael (Gn 28,8-9); pero ya había tomado por esposas a dos mujeres de Canaán contra la voluntad de sus padres (Gn 26,34-35).

En efecto, la monogamia no es una ley estricta[67]. Isaac y José sólo tuvieron una mujer. Abrahán, al principio, sólo tenía una, Sara; pero, como ésta era estéril, tomó a Hagar a propuesta de la misma Sara (Gn 16, 1-2). Según Gn 25,1, se casó con Quetura, y Gn 25,6 habla de las concubinas de Abrahán, en plural; pero estos dos textos representan tradiciones particulares cuyo origen es inseguro. Najor, que tuvo hijos de su esposa Milca, tomó también una concubina, Rauma (Gn 22,20-24). Igualmente, Elifaz, hijo de Esaú, tuvo una mujer y una concubina (Gn 36,11-12). Jacob se casa con las dos hermanas, Lía y Raquel, y cada una de ellas le da su esclava (Gn 29,15-30; 30,1-9). Esaú tiene tres mujeres, que están al mismo nivel (Gn 26,34; 28,9; 35,1-5). Pero todos estos textos son de P. Parece, pues, que las costumbres patriarcales son menos estrictas que las de Mesopotamia por la misma época, donde no se admite más que una mujer reconocida. Pero se diferencian también de la poligamia practicada más tarde por los jefes de Israel: Gedeón tenía «muchas mujeres» y, por lo menos, una concubina (Jue 8, 30-31), y los reyes tuvieron un harén a veces numeroso.

Habría que preguntarse, por lo demás, si en las historias de los patriarcas estas uniones múltipes y esas distinciones entre esposas y concubinas representan realmente relaciones entre personas o expresan más bien relaciones históricas y geográficas[68] entre grupos emparentados. Es cierto que la expresión de esas relaciones utiliza costumbres existentes; pero esas costumbres pueden ser las de la época en que las tradiciones se fijaron y no las de la época de los patriarcas. Esta duda afecta a toda la representación que nos ofrece el Génesis de la vida patriarcal; en puntos concretos sólo podremos resolverla apelando a testimonios exteriores a la Biblia[69].

No sabemos apenas nada sobre los marcos sociales más amplios en los que se inscribía la familia. Sus mismos límites son imprecisos. Se la llama «casa» *(bayt)* o «casa paterna» *(bê 'ab)*, lo cual implica a la vez una comunidad de sangre y de vivienda. Agrupa al lado del patriarca a sus mujeres, a sus hijos e hijas y a las mujeres de sus hijos con sus niños. Así sucede que la «casa de Jacob», al llegar a Egipto, incluye tres generaciones (Gn 46,27; cf. 5,31 y 47,12); Esaú emigra con sus mujeres, sus hijos e hijas y todas las personas de su «casa» (Gn 36,6). Porque la «casa» incluye también a los criados (Gn 15,3; 24,2). Si un hijo casado vive aparte, constituye su propia «casa»; así, la «casa» de José en Egipto se distingue de la de Jacob (Gn 50,8); sin embargo, Abrahán en Canaán y Jacob en Mesopotamia se sienten todavía ligados a la «casa» de su padre (Gn 20,13; 31,30). Raquel y Lía dicen que ya no tienen parte en la «casa» de su padre (Gn 31,14); sin embargo, cuando Labán se vuelve a encontrar con Jacob, que había huido con su «casa», le dice: «Estas hijas son mis hijas, y estos hijos son mis hijos» (Gn 31,43). De hecho, el empleo de la palabra «casa» es tan flexible como el de nuestra palabra «familia». En sentido amplio, los límites de la familia o del parentesco están definidos por las prohibiciones sexuales de Lv 18, las cuales contienen un fondo muy antiguo y tienen

65 La adopción puede haber sido un remedio contra la esterilidad; cf. los testimonios médicos reunidos por S. Kardimon, *Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs*: JSS 3 (1958) 123-126. Esto sigue siendo una adopción.

66 Cf. *infra*, p. 249.

67 W. Plautz, *Monogamie und Polygynie im Alten Testament*: ZAW 75 (1963) 3-27.

68 Cf. Las acotaciones de A. Malamat, en *XVe Rencontre Assyriologique Internationale* (París 1967) 129-130

69 Cf. *infra*, pp. 245ss.

en cuenta las relaciones de sangre y también la comunidad de domicilio [70].

Entre la casa paterna y la tribu, el texto de Jos 7,16-18 señala la *mišpaḥah*, que se suele traducir por «clan» o «familia». Pero, aunque la palabra designa una unidad más amplia que la familia en sentido estricto, su empleo es flotante [71]. Especialmente en el Génesis aparece en oposición a «casa paterna» (Gn 24,38-40); por tanto, debe de tener más o menos el mismo sentido. De la misma manera, *môledet*, «parentesco», se emplea al lado de «casa paterna» (Gn 12,1; 24,7).

Esas grandes familias patriarcales aparecen como unidades completamente independientes. No están sometidas a ninguna autoridad política de los sedentarios ni vinculadas a ninguna agrupación más amplia que lleve la misma vida seminómada. Las «casas paternas» no parecen formar parte de ninguna tribu; los términos hebreos que designan la tribu no se encuentran ni una sola vez en el Génesis. Esto exige alguna aclaración.

Los textos de Mari contienen una terminología que aplican a las unidades tribales de la alta Mesopotamia; hablan de *gāyum gāwum, ummatum, ḫibrum* [72]. Por desgracia, es difícil determinar el valor específico de cada uno de estos términos, que puede haberse visto afectado por las injerencias de la administración central del reino de Mari en la vida de esos grupos. La palabra *gāyum-gāwum* parece designar un grupo de familias que tienen el mismo origen étnico, pero ya en estos textos se emplea con una connotación geográfica. El equivalente hebreo, *gôy*, seguirá la misma evolución y se extenderá a una nación entera.

El término *ummatum* parece representar la unidad social más amplia entre los nómadas. En una inscripción, *ummat Hana* está en paralelismo con «todos los 'padres' de Hana» [73], y los haneanos son una de las principales agrupaciones nómadas de esta época. El equivalente hebreo, *'ummah*, sólo se encuentra tres veces. Está en paralelismo con *gôyîm* en Sal 107,1. Son más interesantes los otros dos textos, ya que se refieren a nómadas. Sur, el padre de la madianita ejecutada en Peor, era un jefe de *'ummôt* de Madián (Nm 25,15). La palabra rara es explicada aquí por una glosa, *bêt 'ab*, «casa paterna»; pero esto significa más, dado que ese Sur es llamado «príncipe», *nâśî*, en el v.18 y es uno

[70] K. Elliger, *Das Gesetz Leviticus 18:* ZAW 67 (1955) 1-25; G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog:* «Kerigma und Dogma» 11 (1965) 49-74 = *Studie zur alttestamentliche Theologie und Geschichte:* BZAW 115 (1969) 120-148, espec. 124-126; J. R. Porter, *The Extended Family in the Old Testament* (Londres 1967).

[71] J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture I-II* (Londres 1946) 46-51; C. H. Wolf, *Terminology of Israel Tribal Organization:* JBL 65 (1946) 45-49.

[72] Para lo que sigue, cf. A. Malamat: JAOS 82 (1962) 143-146; id., *XVe Rencontre Assyriologique Internationale* (1967) 133-135.

[73] G. Dossin, *L'inscription de Iaḫdun-Lim, roi de Mari:* «Syria» 32 (1955) 1-28, col. III, 28; ANET 556.

de los cinco «reyes» de Madián según Nm 31,8, jefes de las cinco fracciones de los madianitas (cf. los cinco «hijos» de Madián: Gn 25,4). En Gn 25,13-16 se enumeran los «hijos» de Ismael según sus campamentos *(ḥaṣērîm)* y sus aduares *(ṭîrôt)*; doce príncipes *(neśî'îm)* según sus *'ummôt*. Son, en suma, las doce tribus ismaelitas; la palabra *nâśî* será el título de los jefes de las tribus de Israel.

El *ḫibrum* era, en Mari, una unidad más restringida, aunque superior a la familia. Un texto que ya hemos utilizado [74] aplica la palabra a un grupo de ocho familias de la «casa» de Awín, una fracción de los rabeanos. El equivalente hebreo, *ḥeber*, designa diferentes tipos de asociaciones; pero es posible que el primer valor de término tribal esté en el origen del nombre personal *Ḥeber*, que se da al jefe de un grupo de quenitas seminómadas (Jue 4,11,17) y al antepasado de un grupo de familias de Aser (1 Cr 7,31-32).

Todo esto nos dice muy poco acerca de la organización de la sociedad patriarcal fuera de la familia. No obstante, la tradición tenía conciencia de ciertos vínculos que unían a los antepasados con otros grupos, aunque los expresaba por las relaciones genealógicas [75]. Lot era sobrino de Abrahán y había hecho con él la migración de Ur a Harán (Gn 11,31) y de Harán a Canaán (Gn 12,5); se separó de él (Gn 13,5-12) y llegó a ser el padre de los moabitas y amonitas (Gn 19, 30-38). Najor, el hermano de Abrahán, tuvo doce hijos, los antepasados de las tribus arameas (Gn 22,20-24). Ya hemos recordado que Ismael, el hermano de Isaac, era el antepasado de doce *'ummôt*, equivalente de tribus (Gn 25,13-16). Esaú, el hermano de Jacob, es el «padre» de los edomitas (Gn 36,6-9), divididos en clanes, *'allûp* (Gn 36,15-19. 40-43). Estas genealogías expresan las relaciones de parentesco entre esos grupos y su distribución geográfica. Están todos fuera de Canaán, que es el país de los patriarcas; pero la familia de Abrahán-Isaac-Jacob era la única que hacía vida de pastores seminómadas en Canaán. En el interior de cada grupo las genealogías quieren explicar la división de un grupo en fracciones menos importantes; éste es el significado de los doce «hijos de Jacob», antepasados de las tribus de Israel. Estas tribus no se constituyeron de forma definitiva hasta después del asentamiento en Canaán, después del éxodo; pero tienen su origen en grupos que ya estaban en el país en la época patriarcal. En ese conjunto, que no podemos precisar más, es donde hay que situar las historias familiares de Abrahán, Isaac y Jacob, conservadas—entre otras—por la historia y organizadas en una sucesión genealógica [76].

[74] ARM VIII, 11; cf. *supra*, nota 48.

[75] M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies* (Cambridge 1969) 3-5, 77.

[76] Cf. Lo que hemos dicho sobre la formación de las tradiciones patriarcales en pp. 174-185.

III. Los patriarcas y las costumbres jurídicas del antiguo Oriente

El descubrimiento del Código de Hammurabi en 1902 fue una suerte para los biblistas. Las costumbres familiares de los patriarcas, el matrimonio, el concubinato, la herencia, parecían conformarse a las reglas de ese código; de ahí que ciertos autores estimaran que la sociedad patriarcal había estado regida por las leyes del gran soberano de Babilonia. Desde esa fecha se ha enriquecido considerablemente nuestro conocimiento de los antiguos derechos orientales, y el juicio debe ser mucho más matizado.

1. *Los derechos orientales*

En efecto, hubo varios derechos orientales. Nos son conocidos, en primer lugar, por colecciones de leyes que reciben impropiamente el nombre de «códigos» [77]. El Código (acádico) de Hammurabi sigue siendo el texto más completo [78]; pero actualmente poseemos varias colecciones anteriores a él: el Código (sumerio) de Ur-Nammu, primer rey de la III dinastía de Ur, del que sólo quedan algunos fragmentos [79]; el Código (sumerio) de Lipit-Ishtar, rey de Isin al final del siglo XX a.C. [80]; las leyes de la ciudad de Eshnunna, un poco anteriores al Código de Hammurabi [81]. Con estos «códigos» están emparentados los «edictos» proclamados por los reyes de la I dinastía de Babilonia en sus comienzos y a intervalos durante su reinado; se trata de actos de «equidad», *mišarum*, que quieren poner remedio a un malestar eco-

[77] Las dos exposiciones de conjunto más recientes son R. Haase, *Einführung in das Studium keilschriftlicher Rechtsquellen* (Wiesbaden 1965); *Gesetzte*, en *Reallexikon der Assyriologie* III, 4 (Berlín 1966) 243-297: Babilonia, J. Klima, H. Petschow; Asiria, G. Cardascia; Hititas, V. Korošec. En traducción, los textos se hallan cómodamente reunidos en R. Haase, *Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung* (Wiesbaden 1963) (citamos Haase); también están casi todos traducidos en ANET 159-198, 521-530.

[78] En sigla, CH. Texto: Haase, 23-55; ANET 163-180. Comentario: G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws* I-II (Oxford 1952, 1955). Añádase J. J. Finkelstein, *A Late Old Babylonian Copy of the Laws of Hammurapi*: JCS 21 (1967) = *Volume A. Goetze* (1969) 39-48; id., *The Hammurapi Law Tablet BE XXXI* 22: RA 63 (1969) 11-27.

[79] En sigla, CU. Haase, 1; ANET 523-525. S. N. Kramer, *Ur-Nammu Law Code*: «Orientalia» 23 (1954) 40-48; cf. 49-51; O. R. Gurney, S. N. Kramer, *Two Fragments of Sumerian Laws*, en *Studies in Honor of B. Landsberger* (Chicago 1965) 13-19; E. Szlechter: RA 49 (1955) 169-177; 61 (1967) 105-126; J. J. Finkelstein, *The Laws of Ur-Nammu*: JCS 22 (1968-1969) 66-82.

[80] En sigla, CL. Haase, 17-20; ANET 159-161. F. R. Steele, *The Code of Lipit-Ishtar*: AJA 52 (1948) 425-450; E. Szlechter, *Le Code de Lipit-Ištar* RA 51 (1957) 57-82, 177-196; 52 (1958) 74-90. Añádase M. Civil, *New Sumerian Law Fragments*, en *Studies in Honor of B. Landsberger*, 1-6; E. Szlechter; RA 62 (1968) 147-154.

[81] En sigla, CE. Haase, 9-16; ANET 161-163. E. Szlechter, *Les lois d'Eshnunna* (París 1954); A. Goetze, *The Laws of Eshnunna*: AASOR 31 (1956); J. Bottéro, *École Pratique des Hautes Etudes, IV^e Section. Annuaire* (1965-1966) 89-105; R. Yaron, *The Laws of Eshnunna* (Jerusalén 1969).

nómico y social mediante la remisión de obligaciones y deudas, bajo ciertas condiciones, y mediante el retorno de los bienes raíces a sus antiguos propietarios [82]. Se han encontrado dos de esos edictos reales: uno es de Ammisaduqa, el penúltimo rey de la dinastía [83]; el otro, del que sólo se conserva un fragmento, es de Samsu-Iluna, el sucesor de Hammurabi [84]. A todos estos textos oficiales se pueden añadir dos ejercicios escolares que dan el formulario de casos jurídicos y que conciernen sobre todo al derecho familiar [85].

Todo esto se refiere a Babilonia. Para Asiria poseemos una compilación de leyes que se conservan en tablillas de finales del siglo XII a.C., pero que representan un derecho mesoasirio varios siglos anterior [86]. En Asia Menor, unas tablillas del siglo XIII a.C. nos han conservado una colección de leyes hititas, en la que se revela una evolución del derecho que se prolongó a lo largo de varios siglos, sin que podamos precisar ninguna fecha [87].

A excepción de los hititas, cuyos documentos privados no han llegado hasta nosotros, esos textos legislativos se completan con millares de contratos y de actos jurídicos sumerios, babilónicos y asirios, que ilustran la práctica del derecho. Un grupo importante es el de los textos de Arrapkha y de Nuzi, en la región de Kirkuk [88]. Datan del siglo XV a.C. y proceden de una población en su mayoría hurrita. Este origen explica que ciertas costumbres sean distintas de las de Mesopotamia y hace que sean más valiosos los paralelismos que se puedan establecer con las costumbres de los patriarcas, los cuales estuvieron en contacto con los hurritas en la alta Mesopotamia [89].

[82] Compárese el año sabático en Israel (Dt 15,1-18).

[83] Haase, 57-60; ANET 526-528; F. R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammiṣaduqa von Babylon* (Leiden 1958); J. J. Finkelstein, *The Edict of Ammiṣaduqa: A New Text*: RA 63 (1969) 45-64, 189-190.

[84] F. R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Samsu-iluna von Babylon*, en *Studies in Honor of B. Landsberger* (Chicago 1965) 225-231. Sobre la promulgación y publicación de estos edictos, cf. J. J. Finkelstein, *Some New* misharum *Material and its Implications*, ibid., 233-246.

[85] Una tablilla de Yale, Clay 28 (sumerio): Haase, 5-6; ANET 525-526. En la serie *ana ittišu* (sumerio y acádico), una sección de «leyes familiares»: Haase, 3-4; G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws* II 308-313.

[86] En sigla, LA. Haase, 95-116; ANET 180-188. G. R. Driver, J. C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford 1935); J. Bottéro, *École Pratique des Hautes Etudes, IV^e Section. Anuaire* (1966-1967) 81-100; (1967-1968) 89-104; G. Cardascia, *Les lois assyriennes* (París 1969)

[87] Haase, 61-94; ANET 188-197. J. Friedrich, *Die hethitischen Gezetze* (Leiden 1959); cf. V. Korošec, *Les lois hittites et leur évolution*: RA 57 (1963) 121-144; V. Soucek, *Zur Sprache der hethitischen Gezetze*: ArOr 38 (1970) 269-276.

[88] En general, R. Tournay, *Nouzi*, en DBS VI (1960) col. 646-674, con bibliografía. Añádase *Excavations at Nuzi VII. Economic and Social Documents* = *Harvard Semitic Studies* (HSS) XVI (1958); VIII. *Family Law Documents* = HSS XIX (1962); cf. E. Cassin, *Nouvelles données sur les relations familiales à Nuzi*: RA 57 (1963) 113-119.

[89] Cf. *supra*, pp. 83-85, 100-105. Se han estudiado con frecuencia los contactos de estos textos con el Antiguo Testamento; cf. la bibliografía en R. Tournay, *loc. cit.*,

En Siria y Palestina no se ha encontrado todavía ningún código ni colección legislativa. Además, los contratos o documentos jurídicos procedentes de esas regiones son poco numerosos. Constituyen una parte mínima de los archivos de Mari, y sólo se ha publicado un centenar de textos jurídicos [90]. De la ciudad de Alalakh, entre Alepo y Antioquía, proceden varios centenares de textos, repartidos en dos grupos, uno del siglo XVII y otro del XVIII a.C. [91]. Las excavaciones de Ras Samra-Ugarit han proporcionado algunos documentos de archivos privados y un grupo importante que se ha encontrado en el palacio real [92].

Cuando se trata de comparar estos textos legislativos o jurídicos con los relatos del Génesis, se imponen algunas consideraciones de método. Las colecciones legislativas no son comparables a nuestros códigos modernos. Ya sean obra de príncipes legisladores, como los «códigos» o los «edictos», u obra de jurisconsultos, como las colecciones de leyes asirias e hititas, están, desde nuestro punto de vista, desorganizados y, aun en el caso de que se conserven íntegros, como sucede con el Código de Hammurabi, son incompletos; esos códigos se limitan además a recoger y ordenar casos de jurisprudencia y son, por tanto, de carácter casuístico. Los documentos jurídicos contemporáneos o un poco posteriores no se refieren nunca a ellos como a «leyes» obligatorias y algunas veces dan soluciones distintas a los mismos casos concretos. Todos están escritos en cuneiforme, pero en tres lenguas diferentes, sin contar los dialectos; por lo cual se nos escapa con frecuencia el valor exacto de los términos jurídicos empleados. Abarcan un área geográfica que va del golfo Pérsico a Asia Menor, del este del Tigris al Mediterráneo. Cronológicamente, se extienden a lo largo de ocho siglos, desde el Código de Ur-Nammu hasta los textos jurídicos de Ras Samra. Finalmente, esas leyes son aplicables a sedentarios, se las promulga para reinos y sólo corresponden de forma restringida al estado social de los patriarcas.

Estos derechos orientales difieren según las regiones y las épocas. No obstante, además del mismo tipo de escritura que les sirve de vehículo, tienen muchas semejanzas. Están arraigados en un derecho consuetudinario común al Oriente Próximo, uno de los productos de la mezcla de pueblos y culturas que caracteriza al II milenio a.C. Ese fondo común hace legítimos los paralelismos que se establecen con las

col. 673-674, y el resumen de C. J. Mullo Weir, *Muzi*, en *Archaeology and Old Testament Studies* (Oxford 1967) 73-86.

[90] ARM VIII, con la introducción y el comentario jurídico de G. Boyer.

[91] D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (Londres 1953), y JCS 8 (1954) 1-30; 12 (1958) 124-129; 13 (1959) 19-33, 50-62; id., *Alalakh*, en *Archaeology and Old Testament Studies*, citado en la nota 89, 119-135.

[92] J. Nougayrol: PRU III (París 1955), con un importante estudio jurídico de G. Boyer, *La place des textes d'Ugarit dans l'histoire de l'ancien droit oriental*, 283-308; J. Nougayrol, en *Ugaritica* V (París 1968) 2-16, 172-187.

costumbres patriarcales; pero la diversidad de lugares, tiempos y condiciones sociales invita a la prudencia. Con frecuencia se han exagerado esos paralelismos [93].

2. *Matrimonio*

El carácter de los relatos patriarcales hace que los paralelismos que se han propuesto se refieran sobre todo a las costumbres familiares. El matrimonio de Abrahán con Hagar, sierva de Sara, el de Jacob con Bala, sierva de Raquel, y después con Zilpa, sierva de Lía, han sido comparados con varios artículos del Código de Hammurabi, los cuales prevén que una esposa estéril podía dar una esclava a su marido para que tuviera de ella hijos [94]. Pero esos artículos aluden al caso particular de la *nadîtu*, una sacerdotisa a la que no estaba permitido tener hijos [95]. Será mejor establecer esa comparación con un contrato de la colonia asiria de Kultepe, en el siglo XIX a.C., que sanciona el matrimonio de un asirio con una indígena de Asia Menor: si, al cabo de dos años, no le ha dado hijos, debe comprarle ella una esclava; y una vez que ha dado a luz, es vendida de nuevo [96]. Esto pone de manifiesto que el único papel de la concubina es proporcionar descendencia al marido, el cual, según el contrato, no tiene derecho a tomar una segunda esposa. Los casos del Génesis son diferentes: en todos ellos es la esposa la que incita al marido a que tome una concubina, y ella adopta a los hijos nacidos de esa unión. La continuidad de la línea paterna no está en litigio: Abrahán podía tomar una segunda esposa (de hecho se casará con Quetura: Gn 25,1); Jacob ya tenía cinco hijos de Lía cuando Raquel le dio su sierva. Se ha citado muchas veces un contrato de Nuzi que obliga a la esposa que resultó estéril a que proporcione a su marido una esclava de la mejor procedencia; la esposa no podrá echar de casa a los hijos que nazcan de ésta [97]. Se compara con ese contrato Gn 21,10-13 en que Sara pide a Abrahán que expulse a Hagar y a su hijo Ismael; pero ella no reclama el ejercicio de un derecho, y Abrahán sólo cede de mal grado. El parecido es puramente exterior, y los casos son distintos. En el documento de Nuzi, las estipulaciones

[93] C. H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament*: RB 44 (1935) 35-41; *Biblical Customs at the Nuzi Tablets*: BibArch 3 (1940) 1-12 *The Biblical Archaeologist Reader* II (Garden City 1964) 21-33; R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*: RB 56 (1949) espec. 22-25; R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham* (Neuchâtel 1969) 27-32.

[94] CH §§ 144-147. Comentario jurídico: G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws* I, 304-306.

[95] Sobre la *nadītu*, cf. R. Harris, *The Nadītu Woman*, en *Studies Presented to L. Oppenheim* (Chicago 1964) 106-135; J. Renger, *Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit*: ZA 58 (1967) espec. 149-176.

[96] ANET 543a. Cf. J. Lewy: HUCA 27 (1956) 9-10; H. Hirsch: «Orientalia» 35 (1966) 279-280.

[97] HSS V 67. Traducción: E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi* (París 1938) 285-288, ANET 220. Cf. C. H. Gordon: RB 44 (1935) 35; BibArch 3 (1940) 3; E. A. Speiser; *Genesis*, 120 (traduce de diferente manera las últimas palabras).

sobre el matrimonio forman parte de un acto de adopción: el marido es el hijo adoptivo de su suegro, y el contrato tiene como objetivo principal mantener el patrimonio en la familia del adoptante. Documentos muy posteriores ofrecerían mejores paralelismos [98]. En Egipto, hacia 1100 a. C., un matrimonio estéril adquiere una esclava que da tres hijos al marido; éstos son adoptados por la esposa y se convierten en los herederos legítimos [99]. Un contrato de matrimonio asirio de Nimrud, en el siglo VII a.C., prevé que, si la esposa permanece estéril, el marido tomará una esclava y los hijos serán reconocidos como si fueran de la esposa [100]. Pero, por desgracia, ambos textos son difíciles de interpretar.

Abrahán hace pasar dos veces a su mujer, Sara, por su hermana ante el faraón (Gn 12,10-13) y ante Abimelec, rey de Guerar (Gn 20, 1-17). Isaac hace otro tanto con Rebeca, también ante Abimelec (Gn 26,1-11). Estos tres episodios han embarazado a los comentadores, antiguos y modernos. Ultimamente se ha querido explicarlos por una costumbre de la que sólo hay noticias en los textos de Nuzi [101]. La esposa podía, simultáneamente, ser adoptada como «hermana» por su marido; además, una mujer dada en matrimonio por su hermano, natural o adoptivo, se convertía legalmente en «hermana» de su marido. Estas «esposas-hermanas» gozaban de privilegios especiales desde el punto de vista social y jurídico. Dicha práctica estaba en boga, sobre todo, entre las clases altas de la sociedad. Según Gn 20,12, Sara era hermanastra de Abrahán; si era hija adoptiva de Teraj, estaba en condiciones de ser esposa-hermana. Por su parte, Rebeca fue dada en matrimonio a Isaac por su hermano Labán y se convierte así en esposa-hermana; como en los contratos de Nuzi, se pide y obtiene su consentimiento (Gn 24,57-58). La costumbre hurrita, atestiguada en los textos de Nuzi, constituiría así el telón de fondo de los relatos del Génesis. La tradición habría conservado un recuerdo del estatuto particular de las «esposas-hermanas», pero ya no sabía qué significaba y lo interpretó a su manera. Es posible que el sentido primitivo del episodio fuera diferente y que Abrahán e Isaac se quisieran vanagloriar, ante sus huéspedes reales, del rango honorable que ocupaban sus esposas. Esta explicación no es convincente. Está vinculada a la frágil teoría de un «fratriarcado» primitivo en Nuzi (y entre los antepasados de Israel); de hecho los documentos sobre esta adopción como hermana *(aḫātūtu)* son difíciles de interpretar. Se ha propuesto otra solución totalmente distinta [102]. En el derecho islámico, además de la fórmula «ya no eres mi esposa», existe otra fórmula declaratoria del divorcio: «tú eres para mí como mi hermana». Abrahán o Isaac habrían repudiado a su esposa, pero sólo para el tiempo de la estancia en Egipto o en Guerar. Sin embargo, no se puede citar ningún paralelo válido para un divorcio temporal de ese estilo, ni en el Islam ni en el antiguo Oriente. La interpretación de los tres relatos hay que dejarla a la sagacidad de los exegetas y de los historiadores de las tradiciones.

Cuando Abrahán envía a su criado a Mesopotamia a buscar una mujer para Isaac, el relato apunta a la hipótesis de que la joven se niegue a venir a Canaán e Isaac tenga que ir a su encuentro (Gn 24,5). Después de su matrimonio con Lía, y más tarde con Raquel, Jacob vive con la familia de sus mujeres. Se ha querido descubrir ahí una forma de matrimonio en que la esposa continúa viviendo con su marido en la casa paterna [103]. Este matrimonio, llamado *errēbu*, se desconoce en el Código de Hammurabi, pero habría constancia del mismo en la baja Mesopotamia en la serie *ana ittišu* [104]; a él estarían consagrados siete artículos de las leyes asirias, los cuales se refieren a la esposa que está «en la casa de su padre» [105]. Hay que descartar este paralelismo asirio. En Asiria sólo existe un matrimonio: aquel en que la esposa vive normalmente en casa de su marido e integrada en la familia de éste. Pero puede suceder que la mujer continúe residiendo en casa de su padre; los artículos de la ley tienen por objeto proteger los derechos del marido en esa eventualidad [106]. En cuanto al Génesis, Abrahán se niega a que Isaac vaya a vivir a Mesopotamia (Gn 24,6.8); Jacob tuvo siempre la intención de regresar a Canaán (Gn 27,44; 28, 2-4.21), y cuando manifiesta su deseo de volver a su país, Labán no le opone las obligaciones que ese tipo de matrimonio le habría impuesto (Gn 30,25-28).

3. *Adopción*

Del formulario de la mencionada serie *ana ittišu* se refiere al caso de un hijo adoptivo que se ha casado con una hija del adoptante y vive con la familia de sus suegros. Se ha dicho que también Jacob había sido adoptado por Labán, y se ha comparado su caso con ciertos docu-

98 J. van Seters, *The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel:* JBL 87 (1968) 401-408.

99 A. H. Gardiner, *Adoption Extraordinary:* JEA 26 (1940) 23-29.

100 B. Parker, *The Nimrud Tablets, 1952-Business Documents:* «Iraq» 16 (1954) 37-39 (según la interpretación de J. van Seters, *loc. cit.*, 407).

101 E. A. Speiser, *The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives*, en *Biblical and Other Studies* (Cambridge 1963), 15-28 = E. A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies* (Filadelfia 1967) 62-82; *Genesis*, 91-94, 184-185.

102 L. Rost, *Fragen zum Scheidungsrecht in Gen 12,10-20*, en *Gottes Wort und Gottes Land (Hom. H. W. Hertzberg)* (Gotinga 1965) 186-192.

103 C. H. Gordon, *The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets:* BASOR 66 (abril 1937) 25-27; M. Burrows, *The Complaint of Laban's Daughters:* JAOS 57 (1937) 259-276.

104 *Ana ittišu*, 3 IV 32-46.

105 LA A §§ 25, 26, 27, 32, 33, 36, 38.

106 A. van Praag, *Droit matrimonial assyro-babylonien* (Amsterdam 1945) 181-190; G. Cardascia, *Les lois assyriennes*, 64. Sobre este punto y varios de los paralelos que hemos examinado más arriba, cf. también las justificadas reservas de J. van Seters, *Jacob's Marriages and Ancient Near East Customs. A Reexamination:* HTR 62 (1969) 377-395.

mentos de Nuzi [107]. Se advierte que los hijos de Labán sólo son mencionados incidentalmente y hacia el final, cuando Jacob ya había pasado veinte años en casa de su suegro (Gn 30,35; 31,1). Se puede suponer que nacieron después del primer acuerdo entre Labán y Jacob. Labán, que todavía no tiene hijos, adopta a Jacob: según el derecho de la alta Mesopotamia, éste se convierte en el heredero de Labán. Pero, de hecho, Labán tiene posteriormente hijos, y éstos son sus herederos naturales. Jacob queda decepcionado y, con él, Lía y Raquel. Esto explica su resentimiento contra todos y la frase de las dos hijas: «¿Tenemos todavía parte y herencia en la casa de nuestro padre?» (Gn 31, 14). A pesar de ello, como hijo adoptivo, Jacob continúa sumiso, él y sus mujeres, al poder paterno de Labán, y esto explica las quejas del suegro cuando alcanza a los fugitivos: «Estas hijas son mis hijas, y estos hijos son mis hijos» etc. (Gn 31,43). Pero la hipótesis de una adopción de Jacob no se compagina con el salario que le ofrece Labán (Gn 29,15), ni con los catorce años de servicio que cumple Jacob para casarse con Lía y Raquel (Gn 29,18,27), ni tampoco con el contrato que posteriormente hace Jacob con Labán (Gn 30,28s); por lo demás, Jacob tiene su «casa», distinta de la de Labán (Gn 30,30). Todo esto es incompatible con la posición de un hijo adoptivo [108]. Las comparaciones que suelen hacerse con los documentos de adopción de Nuzi no están justificadas.

Sin recurrir a estos testimonios externos, se ha propuesto otra hipótesis [109]. Cuando Labán acoge a Jacob, le dice: «Tú eres de mis huesos y de mi carne» (Gn 29,14). Aunque no es una forma explícita de adopción, es cuando menos la afirmación de un vínculo que lleva consigo consecuencias jurídicas: Jacob es agregado a la familia de Labán y, de hecho, vive con él durante un mes completo *(ibid.)*. Después, Labán habría cambiado de actitud. Sus palabras del v. 15 habrían de traducirse: «¿Eres acaso mi hermano y debes servirme de balde?», es decir: «Tú no eres hermano mío ni debes servirme gratis». Labán rompe el vínculo familiar que le unía con Jacob, y éste se convierte en mercenario. La hipótesis merece tenerse en cuenta. Sin embargo, la gramática justifica la traducción usual, que es también la de los LXX y de la Vulgata: «Dado que eres mi hermano, ¿vas a servirme de balde?» Esto no supone que el estatuto de Jacob haya cambiado ni que éste haya sido adoptado antes por Labán: es y sigue siendo pariente suyo. A esta hipótesis, como a la anterior, se le puede formular un reparo general: pretenden descubrir un formulario jurídico en un relato que se esmera en expresar los sentimientos de los personajes; en este sentido hay que entender las intervenciones oratorias de Jacob, Labán y sus hijas.

107 C. H. Gordon y M. Burrows, *loc. cit.* en la nota 103; C. H. Gordon: BibArch 3 (1940) 6-7.
108 Cf. también Z. W. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times* (Jerusalén 1964) 125.
109 D. Daube, R. Yaron, *Jacob's Reception by Laban*: JSS 1 (1956) 60-62.

Según Gn 15,1-3, si Abrahán no hubiera tenido hijos, habría hecho heredero a uno de sus siervos. En Nuzi algunas personas sin hijos adoptaban a un extranjero para asegurarse la subsistencia en su ancianidad, los ritos funerarios después de su muerte y la permanencia de la familia y del patrimonio. El hijo adoptivo es «heredero indirecto» [110]; pero, si nace un hijo al adoptante, el hijo adoptivo pierde su derecho a la parte principal de la herencia. También Abrahán habría adoptado a su siervo, y la costumbre de Nuzi hallaría pleno sentido a la respuesta que da Dios a Abrahán: «No, pero el heredero será el hijo salido de tus entrañas» (Gn 15,4) [111]. No obstante, en los textos de Nuzi, que son los que se suelen invocar, el hijo adoptivo es libre de nacimiento, y las adopciones reales de esclavos parecen haber sido sumamente raras [112]. El único documento que se cita [113] es un mal paralelo del Génesis: el hijo adoptivo no es el «esclavo» del adoptante, sino que está al servicio de un alto personaje y por encima de la condición servil; recibe inmediatamente el usufructo de los bienes del adoptante a cambio de asegurarle una pensión vitalicia; parece que su derecho se limita al usufructo de esos bienes, sin que se trate para nada del derecho a la herencia. El texto del Génesis se puede explicar sencillamente por una disposición testamentaria de Abrahán: a falta de heredero, dejará sus bienes al esclavo que goza de su confianza, al que concederá la libertad [114]. Así, pues, no quedan en la historia patriarcal más casos de adopción que los antes enumerados, y todos ellos caen dentro de la familia. Con éstos se puede relacionar un documento de Ras Samra por el que un abuelo adopta a su nieto; el objeto del acto es asegurar al adoptado el derecho a la sucesión [115].

4. *Derecho de primogenitura*

Los textos del Génesis que hemos reunido más arriba [116] indican que el primogénito tenía la primacía sobre sus hermanos, si bien el patriarca podía elegir a su «primogénito» (Isaac, Jacob, José, Efraín), y que el primogénito de nacimiento podía renunciar a su derecho (Esaú). Se han relacionado con este último episodio dos documentos de Nuzi. En uno de ellos, un hombre adquiere la parte preferencial de otro, el cual se contentará con la parte ordinaria [117]. Pero el paralelo es insuficiente, ya que los dos hombres no son hermanos naturales. En

110 *Ewuru*; cf. E. A. Speiser: JAOS 55 (1935) 435-436.
111 C. H. Gordon: BibArch 3 (1940) 2; E. A. Speiser, *Genesis*, 112.
112 A. Saarisalo, *New Kirkuk Documents Relating to Slaves*, en (Studia Orientalia V, 3; 1934) 73.
113 HSS IX 22; A. Saarisalo, *loc. cit.*, 23-24; E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi* 280-282.
114 Cf. Z. W. Falk, *loc. cit.* en la nota 108, p. 166, que lo compara con Prov 17,2.
115 RS 16.295, en J. Nougayrol: PRU III (París 1955) 70-71, con el comentario jurídico de G. Boyer, *ibid.*, 303.
116 P. 237.
117 HSS V 99 = AASOR X, p. 48-49; cf. E. A. Speiser: AASOR XIII, 44.

el segundo documento, un hombre cede a su hermano menor el derecho a la herencia sobre un huerto a cambio de tres ovejas [118]. Pero no se trata de un derecho de primogenitura, sino que ese contrato es una de las adopciones ficticias que encubrían en Nuzi la transacción de bienes inmuebles que eran inalienables.

En varios documentos de Arrapkha o de Nuzi [119] aparece con claridad la facultad que tenía el padre (o la madre viuda) de designar cuál de sus hijos gozaría del derecho de primogenitura; en uno de ellos, el padre restituye a su hijo mayor el derecho de que se le había privado [120]. En Alalakh, un contrato de matrimonio, del siglo XV a.C., decide cuál será el primogénito entre los hijos de dos esposas [121]. En Ras Samra, un documento prevé que una madre viuda puede escoger quién será el heredero principal [122]. En Israel, la ley deuteronómica ha quitado al padre el derecho de pasar a otro hijo el derecho de su primogénito (Dt 21,15-17).

Esta misma ley estatuye que el primogénito debe recibir doble parte en la herencia (cf. en sentido figurado 2 Re 2,9). Según el Código de Lipit-Ishtar [123] y el Código de Hammurabi [124], los hijos heredan a partes iguales; pero el primogénito conserva la donación que su padre puede haberle hecho en vida por un acto oficial. A pesar de esto, algunos documentos jurídicos anteriores procedentes de la baja Mesopotamia [125] y la serie *ana ittišu* [126] admiten que el primogénito tenga una parte preferencial. Un testamento de Ras Samra atribuye al primogénito una parte suplementaria [127]. Según las leyes asirias, el primogénito recibe una parte doble [128], y esta disposición se encuentra en un documento de la misma época [129]. La misma ley estaba en vigor en la comunidad hurrita de Nuzi y Arrapkha [130]. Ya hay constancia

118 N 204 = E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, 230-231; cf. C. H. Gordon; Bib Arch 3 (1940) 5; véase una transacción análoga en la misma familia, N. 87 = E. M. Cassin, 232-233.

119 Gadd 12 = RA 23 (1926) 97; HSS V 67 = AASOR X, 31; HSS V 73 = = AASOR X, 51.

120 HSS V 21 = AASOR X, 39.

121 D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (Londres 1953) n. 92 y la interpretación de I. Mendelsohn, *On Preferential Status of the Eldest Son*: BASOR 156 (diciembre 1959) 38-40.

122 Fr. Thureau Dangin, *Trois contrats de Ras-Shamra*: «Syria» 18 (1937) 249-251.

123 C. §§ 24, 31 (36); cf. *Studies in Honor of B. Landsberger*, 3; RA 62 (1968) 152.

124 CH §§ 165-170.

125 Referencias en G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws* I, 331.

126 *Ana ittišu* 3 IV 8-9; 6 I 1-8.

127 RS 17.36 = *Ugaritica* V, 10-11; cf. también el texto defectuoso 17.38, ibid., p. 12.

128 LA B § 1; O § 3.

129 E. Weidner, *Eine Erbteilung in mittelassyrischer Zeit*: Afo 20 (1963) 121-124.

130 C. J. Gadd, RA 23 (1926) n. 5 y 6, pp. 90-93; HSS V, 67, 21, 72 = AASOR X, n. 2, 8, 21; E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, 286, 292. La regla no era, sin embargo, imperativa: un testamento, HSS XIX 17, divide en partes iguales toda la herencia entre tres hijos: «ninguno será el primogénito»; E. A. Speiser, *A Significant New Will from Nuzi*: JCS 17 (1963) 65-71.

de ella, en el siglo XVIII a.C., en Mari [131]. Estos textos esclarecen el origen de la ley del Deuteronomio y hacen verosímil que esta costumbre existiese ya en la época de los patriarcas entre los sedentarios. Pero no parece que los patriarcas, pastores seminómadas, la siguieran. Ismael, que es el primogénito, queda sin más privado de la herencia (Gn 21,10); y Abrahán deja todos sus bienes a Isaac, excepto las donaciones que ha hecho durante su vida en favor de los hijos de sus concubinas (Gn 25,5-6). Cabría, sin embargo, recordar el texto de Gn 48, 22, según el cual José recibe Siquén como parte adicional con respecto a sus hermanos: una tradición lo consideraba como primogénito [132].

5. *Los terafim*

Cuando Jacob y su familia dejaron la alta Mesopotamia, Raquel, a ocultas de Jacob, se llevó los *terafim* de su padre (Gn 31,19). Labán, al encontrarse de nuevo con Jacob, le acusa de haberse llevado sus «dioses» (Gn 31,30). Jacob, de buena fe, lo niega e invita a Labán a que los busque. Este registra todo el campamento, pero no encuentra nada, porque Raquel, con la disculpa de que estaba indispuesta, se quedó sentada en la silla de camello bajo la cual había escondido los *terafim* (Gn 31, 31-35). Estos *terafim* son ídolos domésticos, conocidos por otros textos de la Biblia [133]. Labán los llama sus «dioses». Han sido comparados, y con razón, con los dioses familiares *(ilâni)* que mencionan los textos de Nuzi. En concreto, un contrato de adopción prevé que los «dioses» del padre adoptivo pasen a su hijo natural, si lo tiene, o, si no, al hijo que ha adoptado [134]. Este texto y las demás menciones de los *ilânu* que se han detectado posteriormente en los documentos de Nuzi han sido utilizados para comentar la historia del Génesis [135]. Se dice que la posesión de esas imágenes constituía un título a la herencia; esto explicaría que Raquel las robe y que Labán, aunque acepta fácilmente separarse de sus hijas y rebaños, se sienta desconsolado por haber perdido a sus «dioses». Esta interpretación debe ser revisada [136]. Los «dioses» de Nuzi no aparecen nunca en relación con la herencia, y su simple posesión no crea un título a ésta. Como son dioses penates, son propiedad del padre de familia; a la muerte del padre pasan al nuevo jefe

131 ARM VIII, 1, con el comentario de G. Boyer, pp. 178-182; I. Mendelsohn, *loc. cit.* en la nota 121; ANET 545b. Cf. M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Colonia 1961) 19-20, quien, en vez de «doble parte», traduce «dos tercios», lo cual no está de acuerdo con las leyes asirias ni con los textos de Nuzi.

132 Cf. vol. II, pp. 167-168.

133 Cf. P. R. Ackroyd, *The Teraphim*: ExpT 62 (1950-1951) 378-380; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff ²1962) 32-33, con bibliografía.

134 Gadd 51 = RA 23 (1926); ANET 219b-220a.

135 S. Smith, JTS 33 (1932) 33-36; C. H. Gordon: BASOR 66 (abril 1937) 25-27; BibArch 3 (1940) 5-6; A. E. Draffkorn, *Ilâni/Elohim*: JBL 76 (1957) 216-224; E. A. Speiser: IEJ 7 (1957) 213; *Genesis*, 249-251.

136 M. Greenberg, *Another Look at Rachel's Theft of Teraphim*: JBL 81 (1962) 239-248.

de la familia, normalmente el hijo mayor; y su posesión va vinculada al derecho de primogenitura. Esto va implícito en el contrato ya citado y está explícito en otros documentos [137]. Por consiguiente, aunque Jacob hubiera sido un hijo adoptivo, no habría tenido derecho alguno a esos ídolos en vida de Labán, ni su robo le habría creado ningún derecho para después de la muerte de éste. El acto de Raquel no se puede explicar por motivos jurídicos. Se ha comparado [138] con el pasaje bíblico un texto según el cual, en el siglo I de nuestra era, una mujer parta, casada con un judío, había llevado consigo a ocultas las imágenes de las divinidades ancestrales de su marido «porque—dice Josefo—es costumbre de toda la gente de esa región tener objetos de culto en sus casas y llevarlos cuando viajan al extranjero» [139]. Parece más indicado relacionar Gn 31 con Gn 35,2, donde, al regresar Jacob de Mesopotamia, ordena a los suyos que se deshagan de los dioses extranjeros que habían traído consigo. Es posible que los dos textos se remonten a la misma tradición y que Gn 31 la utilizara en un relato que dejaba a Labán en ridículo [140].

6. *El patrimonio*

Raquel y Lía se quejan de que ya no tienen parte ni *naḥălah* en la casa de su padre (Gn 31,14). Los hijos nacidos a José después de Efraín y Manasés llevarán el nombre de sus hermanos para la *naḥălah* (Gn 48, 6). Son los primeros casos en que se emplea una palabra que se repetirá a menudo, respecto a colectividades o individuos, e incluso a Dios, y que se traduce imperfectamente por «herencia» [141]. El sustantivo y el verbo correspondiente son propios del semítico occidental, aunque se desconocen en acádico; fuera del hebreo se encuentran también en el dialecto de Mari, en ugarítico y en fenicio. Los textos de Mari son los más importantes para nosotros [142]. El *nahâlum* es un bien inmueble que pertenece a una colectividad o al Estado o a un particular; se transmite por herencia y en principio es inalienable. Esto mismo es lo que define la *naḥălah* en Israel. Hay dos textos que revisten especial interés por referirse a seminómadas. En un documento que ya hemos utilizado [143], los representantes del clan de Awín, sólo a medias sedentario,

[137] Gadd 5; HSS XIV 108, citados por A. E. Draffkorn, *loc. cit.* Añádase HSS XVII, 7: los *ilâni* se confían a la viuda y después pasan al hijo mayor; cf. RA 57 (1963) 115.
[138] M. Greenberg, *loc. cit.* en la nota 136.
[139] *Ant.* XVIII, IX § 344. Sobre toda la historia, cf. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I: *The Partian Period* (Leiden 1965) 51-54.
[140] Ya hemos dicho que la mención del camello—especialmente en el episodio de los *terafim*—no está en consonancia con la época de los patriarcas; cf. *supra*, pp. 226-228.
[141] Fr. Horst, *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz)*, en *Verbannung und Heimkehr (Hom. W. Rudolph)* (Tubinga 1961) 135-152.
[142] ARM VIII 11-14, con el comentario de G. Boyer, pp. 190-197. Además, ARM I 91,6; X 90,31, y quizá la carta publicada por G. Dossin en *Studies in Old Testament Profecy presented to Th. H. Robinson* (Edimburgo 1950) 103-110. Cf. M. Noth, *Die Ursprünge*, citado en la nota 131, pp. 18-19; A. Malamat: JAOS 82 (1962) 147-150.
[143] ARM VIII, 11, cf. *supra*, notas 48 y 74.

atribuyen una porción de su dominio tribal a un personaje que se hizo «hermano» suyo por una ficción legal. En el otro texto, el rey concede un territorio a un jefe nómada para asentarlo y decidirlo a que deje el pillaje [144]. El concepto corresponde, pues, a una organización tribal y patriarcal: es el patrimonio de la tribu o de la familia, que debe permanecer en ellas. Efectivamente, *naḥălah* designará los territorios atribuidos a las distintas tribus de Israel en el reparto de la tierra prometida. Las normas dictadas a propósito de las hijas de Salfajad (Nm 27, 1-11; 36,1-12) tienen como fin impedir que este patrimonio salga de la tribu o del clan (cf. especialmente Nm 36,9) [145]. Es obvio que esta noción del patrimonio inalienable sólo se explicitara a propósito del asentamiento definitivo de las tribus; pero los textos de Mari permiten pensar que la institución ya existía en la época de los patriarcas. Ya en el estadio del nomadismo, cada tribu tiene sus terrenos de pasto; y cuando se separan Abrahán y Lot, cada uno de ellos adquiere derechos sobre porción que se transformará así en lo que podríamos llamar la *naḥălah* de sus descendientes (Gn 13,5-18; cf. 5,15).

7. *Economía*

No existe ningún paralelo antiguo con la forma como Jacob aumenta su rebaño (Gn 30,37-42); eso pertenece al folklore pastoril. Sin embargo, las condiciones en que Jacob fue contratado por Labán como pastor son aclaradas por una serie de documentos. El Código de Hammurabi consagra siete artículos al salario y a las obligaciones del pastor [146]. Este es responsable de las pérdidas que su negligencia ocasione al rebaño; si un animal muere de epidemia o cae presa de las fieras, el pastor se exonera mediante un juramento y lleva el animal muerto al propietario. Era la costumbre común [147]; sin embargo, Jacob afirma que no ha gozado de ella y que tampoco llevaba a Labán los animales despedazados por las fieras, sino que compensaba sus pérdidas (Gn 31, 39). Por «compensar» el hebreo emplea el *piel* del verbo *ḥṭ'*, lo cual es único en la Biblia [148]. Este uso está tomado del antiguo vocabulario jurídico: en acádico antiguo (sólo allí), «daño» o «pérdida» se dice *ḫitîtum* o *ḫîtum*. Esta última palabra aparece en un contrato del tiempo de Samsu-Iluna por el que un ganadero se hace cargo de un rebaño. La comparación del relato bíblico con este texto y con otros contratos que determinan la ganancia del pastor muestra que Jacob había aceptado

[144] ARM I, 91, con la traducción revisada por G. Boyer, *loc. cit.*, 197.
[145] Fr. Horst, *loc. cit.*, 138-139; A. Malamat, *loc. cit.*, 149-150; N. H. Snaith, *The Daughters of Zelophehad*: VT 16 (1966) 124-127.
[146] CH §§ 261-267, especialmente § 266, con el comentario de G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws* I, 453-461.
[147] Cf. la ley del Código de la Alianza (Ex 22,12), que no depende directamente del Código de Hammurabi.
[148] Ex 22,12 empleará el *piel* de *šlm*.

trabajar en condiciones particularmente desfavorables para él [149]. Hay que conocer este trasfondo para valorar lo que dice el relato acerca de la habilidad de Jacob (Gn 30,37-42 [J]) o de los favores que Dios le dispensó (Gn 31,4-16 [E]).

En cuanto a las transacciones de bienes raíces, la compra de la gruta de Macpela por Abrahán (Gn 23) ha dado ocasión a diversos paralelismos. La transacción está relatada en forma de diálogo entre Abrahán y el propietario, Efrón; el precio se paga en dinero «que tiene curso en el comercio»; por fin, se hace constancia de la transferencia: «Y así, el campo de Efrón, que se halla en Macpela, frente a Mambré, el campo y la gruta que en él se encuentra y todos los árboles que están en el campo, en sus bordes, pasaron a propiedad de Abrahán a la vista de los hijos de Het, de todos los que entraban por la puerta de la ciudad» (Gn 23,17-18). Esto es preciso como un texto jurídico. Se han evocado los documentos de Nuzi, especialmente aquellos que regulan una transacción de bienes inmuebles, los cuales suelen terminar con la fórmula: «La tablilla ha sido escrita después de su proclamación en la puerta» [150]. Se ha querido explicar una particularidad lingüística de este capítulo recurriendo al hurrita, que habrían hablado los «hijos de Het» en Hebrón [151]. Se ha comparado con el dinero «que tiene curso en el comercio» una expresión acádica técnica que se remonta al Código de Eshnunna [152]. Y, sobre todo, se ha explicado la primera voluntad de Abrahán, de adquirir tan sólo la gruta, y la insistencia de Efrón, de vender todo el campo, por una disposición de las leyes de los hititas, según ella, la enajenación parcial de un feudo *(ilku)* deja a cargo del vendedor todas las cargas anejas a ese feudo, mientras que pasan al comprador si la alienación es total [153]. Esta hipótesis ha sido favorablemente acogida, pero tropieza con serias objeciones. Los hititas de la historia no ocuparon nunca Hebrón ni otra región de Canaán [154], y es dudoso que sus instituciones influyeran para nada en esta región. No se sabe si el régimen de feudos, que suponen las leyes hititas del Imperio Nuevo, existía ya en la época del Imperio Antiguo, del que, según creemos, era contemporáneo Abrahán. Por lo demás, este régimen de feudalismo territorial no es exclusivo de los hititas; es común, aunque bajo formas diversas, a los Estados del Oriente Próximo antiguo y

149 Sobre todo esto, cf. J. J. Finkelstein, *An Old Babylonian Herding Contract and Genesis 31,38 f.*: JAOS 88 (1968) 30-36 = *Essays in Memory of E. A. Speiser* (New Haven 1968) con la misma paginación.
150 R. de Vaux: RB 56 (1949) 24-25.
151 C. Rabin, *L- with Imperative (Gen XXIII)*: JSS 13 (1968) 113-124.
152 CE § 41; cf. E. A. Speiser, *Genesis*, 171. El empleo se limita al babilónico antiguo y al asirio medio.
153 LH §§ 46-47; M. Lehman, *Abraham's Purchase of Mackpelah and Hittite Law*: BASOR 129 (febr. 1953) 15-18; C. H. Gordon: JNES 17 (1958) 29; L. R. Fisher, *Abraham and his Priest-King*: JBL 81 (1962) 264-270; B. Perrin: «Revue Historique de Droit Français et Etranger» (1963) 5-19, espec. 12-13; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 154-156.
154 Cf. *supra*, pp. 451s.

está especialmente documentado en Ugarit [155]. Pero no se ve cómo Abrahán, tal como lo presenta la Biblia, habría podido integrarse en tal sistema. Finalmente, la narración no hace alusión alguna a las cargas que debieran gravar sobre el terreno, y Abrahán acepta fácilmente comprar todo el campo. Lo cierto es que, cualquiera que sea su fondo histórico, el relato utiliza el formulario de los contratos de ventas inmobiliarias; pero los que más se le parecen son los «contratos dialogados», cuyo uso se remonta a finales del siglo VIII a.C. y se difundió durante la época neobabilónica [156]. Estos paralelos tardíos cuadran bien con la fecha de redacción de este capítulo, que se atribuye casi siempre al autor sacerdotal.

Cuanto acabamos de decir muestra que los paralelismos que se han propuesto son de valor muy desigual. Cuando están justificados, ayudan a comprender el texto bíblico y muestran cómo los relatos patriarcales se integran en el marco general de las costumbres sociales y jurídicas del Próximo Oriente antiguo. Algunos de estos paralelismos justifican la antigüedad de las tradiciones; pero también sucede que los mejores no pertenecen a la época que se supone para los patriarcas, sino a aquella en que fueron redactadas las tradiciones que se refieren a ellos. Esos paralelismos no pueden probar ni contradecir la historicidad fundamental de tales tradiciones. En especial sirven muy poco en orden a establecer la fecha de los patriarcas.

155 G. Boyer, citado en la nota 92, pp. 293-299.
156 H. Petschow, *Die neubabylonische Zwiegesprächsurkunden und Genesis 23*: JCS 19 (1965) 103-120; G. M. Tucker, *The Legal Background of Genesis 23*: JBL 85 (1966) 77-84. Ya J. J. Rabinowitz, *Neo-babylonian Documents and Jewish Law*: «Journal of Juristic Papyrology» 13 (1961) 131-175, espec. 131-135.

Capítulo IV

CRONOLOGIA DE LOS PATRIARCAS

Es obvio que, al final de estas investigaciones, se espere que propongamos una fecha para los patriarcas. El problema no se plantearía si los relatos del Génesis sólo representaran la situación histórica de la época en la que fueron redactados [1] o de una época inmediatamente anterior [2]. Es cierto que esos relatos llevan la marca del tiempo en que fueron puestos por escrito y del momento en que se fijaron las tradiciones que ellos recogen; lo hemos visto en algunos casos concretos. Pero también hemos demostrado que las tradiciones patriarcales pueden haber conservado recuerdos antiguos y auténticos. Representan a los patriarcas llevando un género de vida que no corresponde al de los israelitas asentados en Canaán, y algunas veces se refieren a costumbres de las que tenemos testimonios fuera de la Biblia y que no se conservaron en Israel. Cabe, pues, que intentemos establecer, aunque sólo sea en términos aproximados, la fecha de los patriarcas.

I. Datos de que disponemos

1. *En la Biblia*

De hecho, la misma Biblia contiene algunas indicaciones cronológicas. Da ciertos datos sobre la edad de los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob (Gn 12,4; 16,16; 17,1.24; 21,5; 25,7.26; 35,28; 37,2; 41,46; 47,9.28 [todos estos textos son de P]), sobre la duración de la estancia en Egipto: 430 años según Ex 12,40-41 (también P), 400 años según Gn 15,13 (¿adición a E?); y sobre el tiempo transcurrido entre la salida de Egipto y la construcción del templo de Salomón: 480 años según

[1] Es la posición de la antigua escuela de crítica literaria; por ejemplo, B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I (Berlín 1885) 9-10; J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín ³1886) espec. 331; *Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlín ⁹1958) 10.

[2] Muy recientemente, B. Mazar, *Historical Background of the Book of Genesis*: JNES 28 (1969) 73-83. Paralelamente, G. Wallis, *Die Tradition von den drei Ahnvätern*: ZAW 81 (1969) 18-40, ha puesto la formación de las tradiciones patriarcales en relación con el desarrollo de la historia de Israel: el estrato antiguo de J refleja preocupaciones territoriales contemporáneas al primer reinado de David; J representa la situación política del reino unido de David y Salomón; E, después de la división del reino, pone el acento en el aspecto teológico. Pero G. Wallis deja expresamente (p. 20) a un lado el problema de la historicidad fundamental de las tradiciones.

1 Re 6,1 (deuteronomista), donde se podría conectar con una cronología establecida históricamente. A partir de estos datos bíblicos, el arzobispo irlandés James Ussher, había establecido en el siglo XVII una cronología detallada que señalaba, entre otras fechas, el nacimiento de Abrahán en 1996 a.C., el de Isaac en 1896, el de Jacob en 1836 y la venida de José a Egipto en 1728 [3]. Pero todas estas cifras son artificiales, ya que dependen de cálculos posteriores y el historiador no puede apoyarse en ellas [4].

En épocas más recientes se ha acudido a dos textos bíblicos que harían una alusión precisa a la historia general. El primero es el relato de la campaña de los cuatro reyes de Oriente en Gn 14. Pero ya hemos dicho que este capítulo es una composición culta y tardía, en la que se había vinculado arbitrariamente a Abrahán a recuerdos más o menos auténticos de un pasado lejano [5]. Por lo demás, los mismos autores que defienden el carácter histórico del relato han asignado a los hechos en él narrados fechas distintas, las cuales se extienden a lo largo de varios siglos. El segundo texto es el de Nm 13,22, donde se dice que Hebrón fue fundada siete años antes que Tanis. La famosa estela del año 400, encontrada en Tanis [6], señalaría el establecimiento del culto de Set en Tanis y el asentamiento de los hicsos en esta ciudad hacia el 1730 a.C. Esta «era de Tanis» habría servido para calcular los 430 años de la estancia en Egipto (Ex 12,40-41) y daría una fecha para el término de la época patriarcal [7]. Los patriarcas serían anteriores a esta «fundación» de Hebrón, que según Gn 23,2; 35,27, se llamaría por entonces Quiriat Arba: Pero estos dos últimos textos pertenecen a la redacción sacerdotal. El texto de Nm 13,22 es antiguo (se atribuye al Yahvista), pero no se puede referir a una «era de Tanis», que, si existió alguna vez, sólo tuvo un uso restringido [8]. Además, el contexto no lo pone en relación con el tiempo de la estancia en Egipto ni con el de los patriarcas. Lo más probable es que esa alusión refleje únicamente una tradición judaíta que atribuía a Hebrón, primera capital de David, la gloria de ser más antigua que Tanis, que era por entonces la capital de Egipto.

2. *Fuera de la Biblia*

En los documentos del II milenio ajenos a la Biblia no se nombra a ninguno de los patriarcas, y apenas si cabe esperar que nuevos documentos rompan jamás este silencio. Lo único que cabe estudiar es qué

3 Jacobus Usserius, *Annales Veteris et Novi Testamenti* I-II (Londres 1650-54).
4 Cf. lo que diremos acerca de la estancia en Egipto, p. 311.
5 Cf. *supra*, pp. 219-223.
6 Cf. *supra*, p. 95.
7 W. F. Albright; BASOR 58 (abril 1935) 16; *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore ²1946) 184, 195; cf. J. Bright, *History*, p. 76, nota 36, y p. 111. Pero cf. las críticas de H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1959) 75-77; S. Mowinckel, *Die Gründung von Hebron:* «Orientalia Suecana» 4 (1955) 67-76.
8 J. von Beckerath, *Tanis und Theben* (Glückstadt 1951) 38-41. Más radical todavía R. Stadelmann, *Die 400-Jahr-Stele:* ChrEg 40 (1965) 46-60.

período de los conocidos por esa documentación ofrece el marco más adecuado para situar los elementos que se consideran antiguos en los relatos patriarcales. Los argumentos se sacan de la historia general, la arqueología, la onomástica, el estado social y las costumbres jurídicas. Estos aspectos los hemos estudiado en los capítulos anteriores, pero hemos visto que sólo se compaginaban imperfectamente unos con otros y que las comparaciones que se han establecido con la Biblia eran con frecuencia insuficientes y se esparcían en un largo espacio de tiempo. No es, pues, de extrañar que los autores hayan llegado a conclusiones muy distintas, según la preferencia que manifiesten por tal o cual argumento y según la interpretación que de ellos hagan.

II. Opiniones recientes

N. Glueck se sirvió ante todo de la arqueología. Sus exploraciones de superficie en Transjordania le revelaron que la ocupación sedentaria se interrumpió bruscamente hacia 1900 a.C. y que sólo se reanudó a finales del siglo XIII a.C. Glueck atribuye estas destrucciones a la campaña de Gn 14, a la que concede carácter histórico; estos datos le ofrecen la fecha de Abrahán [9]. Su exploración del Négueb le confirmó en esta opinión: detectó aquí gran número de asentamientos fundados en el siglo XXI a.C. y abandonados en el siglo XIX, lo cual corresponde al Bronce Medio I de la nomenclatura corriente y al que nosotros hemos llamado Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio. Este período le parece ser el único que responde a la situación descrita en Gn 12 y 13, y él lo llama «edad de Abrahán» [10]. Pero nosotros nos hemos negado a aceptar Gn 14, y, aun cuando esta narración fuera histórica, no bastaría para explicar el eclipse de toda una civilización. En cuanto al Négueb, en los relatos patriarcales nada exige (ni tampoco excluye) que existieran por entonces los asentamientos, probablemente estacionales, que revela la arqueología; el Négueb fue desde siempre recorrido por pastores como lo eran los patriarcas. Por lo demás, no es ésta la única región ni la más importante donde la tradición los hace residir [11].

W. F. Albright, sin embargo, ha aceptado este argumento arqueológico; pero lo ha ampliado y combinado con otros elementos que ya había utilizado. En Siquén, Betel, Hebrón y Guerar hay algunos testimonios, aunque escasos, de una ocupación en la misma época; estas ciudades, mencionadas en los relatos del Génesis, y los asentamientos contempo-

9 N. Glueck, *The Other Side of the Jordan* (Cambridge 1970) 140; *Rivers in the Desert. A History of the Negev* (Nueva York 1968) 68-76.
10 N. Glueck, *The Age of Abraham in the Negeb:* BibArch 18 (1955) 2-9; BASOR 152 (dic. 1958) 20; BibArch 22 (1959) 87-89; *The Archaeological History of the Negeb:* HUCA 32 (1961) 11-18, espec. 12; *Rivers in the Desert*, citado en la nota precedente, pp. 66-70.
11 Cf. también Y. Aharoni, en *Archaeology and Old Testament Study*, ed. Winton Thomas (Oxford 1967) 387.

ráneos del Négueb y del Sinaí constituirían, según él, los jalones de las rutas caravaneras seguidas por los patriarcas, a quienes considera conductores de caravanas de asnos. Nosotros hemos rechazado esta explicación [12]. La campaña de Gn 14, cuya historicidad defiende Albright, pudo tener lugar en el siglo XIX o un poco más tarde; ésa sería, según él, la época de Abrahán. Pero es significativo que, en sus trabajos recientes, Albright se haya negado siempre a dar fechas precisas; se contenta con afirmar que las fechas que se han propuesto en los siglos XIV y XIII son bajas y, por tanto, inaceptables [13].

J. Bright se decide también por una cronología amplia: lo más razonable es situar el conjunto de los relatos patriarcales entre los siglos XX y XVII [14]. K. A. Kitchen, después de pasar revista a todos los argumentos, propone como fecha general desde el siglo XX al XVII a.C. [15].

Fr. Cornelius, además de dar fe a Gn 14, vuelve a identificar a Amrafel con Hammurabi, identificación que ya había sido abandonada. La expedición de Gn 14 habría tenido lugar a finales de su reinado, poco después de 1700, según la cronología corta que él sigue; la destrucción de las ciudades del sur del mar Muerto habría acontecido más tarde, en vida de Abrahán, y se podría explicar por un terremoto que sacudió todo el Oriente Próximo hacia 1650 a.C.; la campaña de Gn 14 iría dirigida contra Egipto y formaría parte del movimiento que llevó a los hicsos al valle del Nilo [16]. Resulta desconcertante ver utilizar así el midrás de Gn 14 para escribir de nuevo la historia.

A. Rasco ha puesto la llegada de Abrahán a Canaán en relación con la expansión de los hurritas hacia el sur a partir de 1700 a.C.; la situación histórica y social que reflejan los textos y la arqueología impedirían situar a Abrahán después de 1600; los paralelos que se establecen con las costumbres hurritas de Nuzi podrían justificarse desde 1650 a.C., que se propone como fecha media para Abrahán; esta fecha haría menos anacrónicos los camellos de las narraciones del Génesis y las alusiones a los filisteos [17]. Pero no existe indicio alguno de que la migración de Abrahán formara parte del movimiento de los hicsos, los cuales, por lo demás, sólo alcanzaron Palestina después de 1500 y se limitaron siempre a un reducido número [18]. Decir que no se debe

[12] Cf. *supra*, pp. 228-232.

[13] W. F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands* (Nueva York ²1955) 72-78; *Abraham the Hebrew. A New Archaeological Interpretation:* BASOR 163 (oct. 1961) 36-54, espec. 44s; *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York-Evanston ³1963) 6-9; *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 47-95.

[14] J. Bright, *History*, 74-78.

[15] K. A. Kitchen, *Ancien Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 41-56.

[16] Fr. Cornelius, *Genesis XIV:* ZAW 72 (1960) 1-7; *Geistesgeschichte der Frühzeit* II, 1 (1962) 144; II,2 (1967) 87-88, 90-91, 181, ha puesto esta campaña en relación con la caída del Imperio Medio egipcio, a comienzos del siglo XVIII a. C. Sobre la tradición de Sodoma y Gomorra, cf. *supra*, pp. 177, 221.

[17] A. Rasco, *Migratio Abrahae circa a.1650:* «Verbum Domini» 35 (1957) 143-154.

[18] R. de Vaux, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible:* RB 74 (1967) 481-503; cf. *supra*, pp. 100ss.

poner a Abrahán «demasiado pronto» antes de los textos de Nuzi del siglo XV, ni «demasiado pronto» antes de que se difunda el uso del camello doméstico y de que lleguen los filisteos, es un argumento cronológico mediocre.

C. H. Gordon es más lógico [19]. La Biblia cuenta cuatro generaciones para la estancia en Egipto (Gn 15,16) y enumera cinco generaciones entre Jacob y la conquista (Ex 6,16-20; Jos 7,1). Esto situaría a Jacob a mitad del siglo XIV y a Abrahán en la época de Amarna. Esta fecha baja se confirmaría con otros argumentos: los paralelos con los textos de Nuzi, que Gordon explotó por primera vez; las relaciones lingüísticas y literarias con los poemas de Ras Samra; la semejanza entre Abrahán y los mercaderes hititas y ugaríticos de los siglos XIV y XIII a.C. En esta perspectiva, ya no serían anacrónicos los camellos [20], ni tampoco quizá los «filisteos», ya que aparecen en la región de Guerar y Berseba, y no en el territorio que ocuparán más tarde. Pero esta demostración no tiene en cuenta otros datos del problema que también son importantes: el carácter antiguo de los nombres de los patriarcas y sus vinculaciones étnicas y lingüísticas con los amorreos de la época de Mari. La época de Amarna y, en general, la del Imperio Nuevo egipcio no parecen proporcionar un marco conveniente a los relatos patriarcales.

Finalmente, O. Eissfeldt, después de expresar su escepticismo respecto a todas las soluciones propuestas, estima que no podemos sacar conclusión alguna sobre la época en que vivieron los patriarcas; opina que los relatos referentes a ellos parecen apuntar más bien a los dos siglos que precedieron al asentamiento final de los israelitas y no a un período anterior dentro del II milenio [21].

La diversidad de los datos del problema ha inducido a otros autores a distinguir varias fases en la historia patriarcal y extenderla sobre un largo espacio de tiempo. H. H. Rowley pone la migración de Abrahán a Canaán hacia 1650 a.C.; la entrada del grupo de Jacob, hacia 1400, y la bajada a Egipto, hacia 1360 [22]. F. M. Th. de Liagre Böhl se sirve de Gn 14 para situar a Abrahán en la primera mitad del siglo XVII y pone la entrada de Jacob en la época de Amarna, en relación con la actividad de los habiru [23]. H. Cazelles propone para Abrahán-Isaac-

[19] C. H. Gordon, en varios trabajos, especialmente *The Patriarchal Age:* «Journal of Bible and Religion» 21 (1953) 238-243; *The Patriarchal Narratives:* JNES 13 (1954) 56-59; *Hebrew Origins in the Light of Recent discovery*, en *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann (Cambridge 1963) 3-14.

[20] Fue C. H. Gordon el que señaló la representación de un camello montado en un cilindro asirio de estilo mitánico: «Iraq» 6 (1939) lám. VII, n. 55; pero es un camello de Bactriana, con dos jorobas, extraño a Palestina.

[21] O. Eissfeldt, CAH II,26(a) (1965) 8-10.

[22] H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 111-116, y el cuadro de la p. 164; *Recent Discovery and the Patriarcal Age:* BJRL 32 (1949-50) 44-79, espec. 63, recogido en *The Servant of the Lord* (Oxford ²1965) 303-304, donde sólo las notas son distintas.

[23] F. M. Th. de Liagre Böhl, *Der Zeitalter Abrahams*, en sus *Opera Minora* (Groningen 1953) 26-49.

Jacob el fin del Imperio Medio egipcio, en el siglo XVIII: así se justifica el carácter antiguo de los nombres de los patriarcas, su relación con el movimiento amorreo, los contactos con los textos de Mari y con las leyes de los antiguos códigos babilónicos; esa fecha se confirmaría con la tradición de los cuatrocientos años de opresión en Egipto (Gn 15,13). A esta primera ola «más semítica amorrea» se habría agregado, en la época de Amarna, otra ola «más aramea», que estaría compuesta de hurritas semitizados y traería las costumbres de que dan fe los documentos de Nuzi; algunos miembros de estos grupos (como José) habrían sido llevados cautivos a Egipto, y esto correspondería a la tradición de las cuatro generaciones de la estancia en Egipto (Gn 15,16) [24]. Por supuesto que el autor es consciente del carácter hipotético de esta reconstrucción. La cronología más detallada y extensa ha sido propuesta por S. Yeivin, quien hace comenzar la edad de los patriarcas con la salida de Ur, después de la caída de la III dinastía, es decir, un poco después de 1950 a.C. La estancia en Harán se extendería de 1950 a 1750. Por estas fechas llegarían los abrahamitas a Canaán, y la campaña de Gn 14 caería entre 1717 y 1696. Las fases de Isaac y Jacob abarcarían el siglo XVII y la bajada a Egipto se situaría al final de la época de los hicsos, no más tarde de 1580 [25]. La naturaleza de las tradiciones bíblicas y la incertidumbre de los testimonios externos excluyen semejante precisión.

III. Intento de solución [26]

De hecho, no tenemos medio alguno para establecer fechas exactas para los patriarcas. Sólo podemos llegar a probabilidades acerca del período al que parecen referirse las tradiciones relativas a ellos. Nos serviremos para esto de ciertas indicaciones que hemos hecho en los capítulos precedentes.

Los nombres de los patriarcas son antiguos [27]. El nombre de Jacob en su forma completa, *Ya'qub-El*, aparece varias veces (una de ellas en la forma abreviada) en la baja Mesopotamia, un siglo antes de Hammurabi y durante la I dinastía de Babilonia. En la alta Mesopotamia se encuentra cuatro veces en Chagar Bazar a comienzos del siglo XVIII a.C., una vez en Ca(t)una, a orillas del Habur, a finales del mismo siglo, y después en los escarabajos hicsos. El nombre de Isaac no se ha hallado todavía en documentos extrabíblicos, pero pertenece al mismo tipo onomástico que el de Jacob: un verbo en imperfecto, seguido del sujeto, que es siempre un nombre divino o un patronímico. Los nombres así formados son los más numerosos y característicos de la onomástica amorrea; por el contrario, son muy raros en cananeo y seguirán siendo poco frecuentes en hebreo antiguo. El nombre original del primer patriarca, Abrán, está compuesto de dos elementos empleados en la onomástica amorrea. La forma alargada, Abrahán, debe relacionarse con el *Aburahana* de los textos egipcios de execración del siglo XIX a.C. Otros nombres de la familia de los patriarcas son conocidos en una época igualmente antigua: el nombre del bisabuelo de Abrahán, Serug, bajo la III dinastía de Ur; el nombre de su abuelo y de su hermano, Najor, en la misma época. El nombre de Ismael se halla dos veces en los textos de Mari. Los nombres de Abrahán, Isaac y Jacob no los llevó nadie en Israel durante todo el período del Antiguo Testamento y dejaron muy pronto de ser entendidos: fueron explicados por una etimología popular que juega con una asonancia (Abrahán) o que da al verbo de que está formado el nombre del sentido que entonces tenía en hebreo y que era distinto del sentido primitivo (Isaac y Jacob).

La lengua ha conservado otras reliquias de un tiempo en que los antepasados de los israelitas no hablaban todavía el hebreo, con sentidos un poco modificados. En los textos de Mari, *nawum (= nāweh* y *hāsarum (= ḥaṣer)* designan los campamentos de los seminómadas [28]; los mismos textos designan las unidades tribales de estos pastores con los términos *gāyum-gāwum*, *ummatum*, *ḫibrum*, que se convertirán en hebreo en *gôy*, *'ummah*, *ḥeber* [29]. Estos pastores de ovejas de la alta Mesopotamia pertenecen al mismo conjunto étnico que los inmigrantes que fundaron, a principios del II milenio, nuevas dinastías en las ciudades de Siria del norte y de Mesopotamia; son amorreos como éstos, pero no se han hecho todavía sedentarios. Pertenecen al mismo tipo social que los patriarcas [30]. Viven en la región de donde vino Abrahán hacia Canaán, adonde Isaac y Jacob fueron a buscar sus esposas y donde residió Jacob. Estas tradiciones están acordes con las indicaciones de la onomástica, la lingüística y la sociología, y es muy probable que haya que poner la llegada de los antiguos antepasados de Israel a Canaán en relación con el movimiento amorreo.

Este movimiento se extendió a todo el contorno del desierto sirio, revistió caracteres diferentes según las regiones y duró varios siglos [31]. En Palestina comenzó pronto y de forma violenta, si se puede atribuir, al menos en parte, la destrucción de las ciudades del Bronce Antiguo (a finales del III milenio) a un primer empuje de los amorreos [32]. Los patriarcas no entraron como conquistadores, sino que acamparon pa-

24 H. Cazelles, *Patriarches*, en DBS VII (1966) col. 136-41 (el fascículo apareció en 1961).

25 S. Yeivin, *The Age of the Patriarchs*: RSO 38 (1963) 277-302, espec. 290-302.

26 Se verá que mi posición es ahora más reservada que la que había tomado en RB 55 (1948) 326-337 e incluso en RB 72 (1965) 25-27.

27 Cf. *supra*, pp. 197-198, donde se encontrarán las referencias.

28 Cf. *supra*, pp. 232-235.

29 Cf. *supra*, pp. 240-241.

30 Cf. *supra*, pp. 232-235.

31 Cf. *supra*, pp. 78-82.

32 Cf. *supra*, p. 82.

cíficamente [33] cerca de las ciudades que estaban entonces habitadas: llegaron después del eclipse de la vida urbana que caracteriza lo que nosotros hemos llamado el Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio. Pudieron llegar en la segunda mitad del siglo XIX a.C., durante nuestro Bronce Medio I [34]. Es una época en que se repueblan las ciudades y se inaugura un período de prosperidad y de paz, en que Egipto no interviene militarmente en Asia y en que están abiertas las rutas entre Palestina y Mesopotamia alta: Jasor mantiene buenas relaciones con Mari [35], y los mismos textos de Mari señalan grandes desplazamientos de grupos pastores que llevaban el mismo género de vida que los patriarcas. En el estado actual de nuestra información, los siglos XIX y XVII a.C. parecen ser el período de todo el II milenio que se adapta mejor al primer asentamiento de los antepasados de Israel en Canaán.

Aparte de que no tienen en cuenta los datos anteriores, los argumentos antes aducidos en favor de una fecha mucho más baja (en el siglo XIV o XIII a. C.) no resultan convincentes. Si se insiste en las relaciones que establece la Biblia entre los patriarcas y los arameos, en buena lógica habría que bajar todavía más, ya que fuera de la Biblia los arameos no aparecen con seguridad hasta finales del siglo XII a.C.; nosotros hemos intentado mostrar la continuidad racial entre los amorreos y los arameos y justificar la terminología bíblica [36]. En cuanto a las prácticas jurídicas de la población hurrita de Nuzi en el siglo XV, no se puede decir que sirvieron de modelo a las costumbres patriarcales: las relaciones propuestas no todas son válidas y, si alguna vez son legítimas, tales costumbres pueden remontarse al siglo XVIII a.C., cuando los amorreos y los hurritas vivían juntos en Mesopotamia, que es de donde vinieron los patriarcas [37].

Sólo hemos intentado señalar una fecha posible para la primera entrada de los antepasados de Israel en Canaán. La tradición bíblica representa dicha entrada de una forma simplista: la entrada de la familia de Abrahán, de la que descendería, a través de Isaac y Jacob, todo el pueblo de las doce tribus. Pero la tradición ha espigado y unificado: la realidad fue sin duda mucho más compleja. Hay que poner en el origen a varios grupos que pertenecían al mismo medio étnico y sociológico, pero que pudieron no haber llegado al mismo tiempo ni de la misma manera. Esto parece estar probado por el estudio de la misma tradición, respecto a un caso de particular importancia: el ciclo de Jacob fue en un principio independiente del de Abrahán-Isaac [38].

[33] El conflicto de Gn 34 sólo estalla después de un asentamiento pacífico en un principio (Gn 33,18-20).
[34] Cf. *supra*, pp. 85s.
[35] Cf. *supra*, p. 80.
[36] Cf. *supra*, pp. 209-213.
[37] Cf. *supra*, pp. 83-85; cf. E. A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies* (Filadelfia 1967) 67.
[38] Cf. *supra*, pp. 178-183.

Resulta igualmente difícil fechar el final de la época patriarcal. Se la hace llegar hasta la «bajada a Egipto»; pero veremos que también ésta fue un hecho complejo [39]. Por otra parte, hay tradiciones en el Génesis que son posteriores a los patriarcas. Es lo que sucede quizá con la historia de Simeón y Leví en Siquén (Gn 34), que podría datar de la época de Amarna, y con la historia del tratado entre Jacob y Labán (Gn 31), que se puede referir al asentamiento de las tribus en el siglo XIII; es lo que sucede, ciertamente, con la historia de Judá y Tamar (Gn 38), que refleja la expansión de la tribu de Judá después de la época de Josué. Por consiguiente, sólo se puede hablar de una «época de los patriarcas» en términos generales, ya que no se puede establecer con exactitud ni su comienzo ni su fin.

[39] Cf. *infra*, pp. 313-314.

CAPÍTULO V

LA RELIGION DE LOS PATRIARCAS

El carácter de las tradiciones del Génesis y la época relativamente tardía de su redacción hacen que el estudio de la religión de los patriarcas resulte tan difícil como el de su contexto histórico y el de su fecha. También aquí se han tomado posiciones extremas. Entre los autores recientes, L. Rost estima que las tradiciones antiguas han sido expurgadas y que las tres fuentes J, E y P han trasladado al pasado, cada una a su manera, una imagen ideal de la religión de los padres que no podemos superar para alcanzar la realidad histórica [1]. Al contrario, V. Maag cree poder ofrecer una imagen bastante detallada de la religión patriarcal [2]. La verdad debe hallarse entre ese escepticismo radical y esa confianza exagerada [3].

Es verdad que la tradición identificó la religión de los patriarcas con la del pueblo de Israel: Abrahán adoraba al mismo Dios que Moisés. Las tres fuentes del Pentateuco coinciden en este punto, aunque lo expresen de diferentes maneras: según el Elohísta, el Dios que se revela a Moisés bajo el nombre de Yahvé, es el Dios de los padres, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Ex 3,6,15); según la fuente sacerdotal, Yahvé es el mismo Dios que se había manifestado a Abrahán, Isaac y Jacob bajo el nombre de El Saday (Ex 6,3); en consecuencia, el Yahvista utiliza el nombre de Yahvé en todos los relatos patriarcales desde la vocación de Abrahán (Gn 12,1) y hace remontar el culto de Yahvé hasta los orígenes de la humanidad, al tiempo de Enós, hijo de Set (Gn 4,26).

Sin embargo, E y P subrayan con no menos fuerza la diferencia: Yahvé es un nombre nuevo que debe sustituir a los que empleaban los patriarcas. Además, E y P, e incluso J, evitan trasladar a la época pa-

[1] L. Rost, *Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen*, en *Congress Volume. Oxford* (SVT 7; 1959) 346-359.

[2] V. Maag, *Der Hirte Israels. Eine Skizze von Wesen und Bedeutung der Väterreligion*: «Schweizerische Theologische Rundschau» 28 (1958) 2-28; *Das Gottesverständnis des Alten Testaments*: NTT 21 (1966-67) 161-207 (correcciones, 459-60).

[3] A esto tienden, aunque en grados diversos, las últimas exposiciones de conjunto H. Ringgren, *Israelitische Religion* (Stuttgart 1963) 15-24; Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (Londres 1967) 119-23; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt* (Neukirchen-Vluyn 1968) 17-30; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969) 11-27. Un punto de vista conservador lo mantiene: M. H. Segal, *The Pentateuch, its Composition and its Authorship, and Other Biblical Studies* (Jerusalén 1967) 124-170.

triarcal las instituciones cultuales de la religión posterior y han conservado el recuerdo de usos que fueron abandonados o condenados por el yahvismo oficial. Se sabía, por lo demás, que los antepasados habían adorado a otros dioses distintos de Yahvé: Jacob manda a su familia que se deshaga de los ídolos traídos de la alta Mesopotamia (Gn 35,2-4); cuando Josué propone la fe en Yahvé a grupos que aún no le conocen, les dice que se alejen de los dioses que veneraban sus antepasados al otro lado del río y que veneran ellos todavía (Jos 24,2.14-15)[4]. Cabe, pues, intentar determinar los rasgos de esta religión anterior al yahvismo[5].

I. El dios del padre[6]

Una característica esencial de la religión patriarcal es el culto al «dios del padre», el cual es invocado y mencionado o se manifiesta como «el dios de mi/tú/su padre» (Gn 31,5.29 [corregido según el griego]; 43,23; 46,3; 50,17; y después Ex 3,6; 15,2; 18,4).

Esta fórmula en singular es más primitiva que la fórmula en plural, «el dios de nuestros/vuestros/sus padres», que se encuentra en las fuentes antiguas sólo de forma accidental y fuera del Génesis (Ex 3,13.15.16; 4,5) y que sólo se hace frecuente en el Deuteronomista y, sobre todo, en el Cronista[7]. Otras fórmulas emplean un nombre propio, con o sin la adición de «padre»: «el dios de Abrahán» (Gn 31,53); «el dios de tu padre Abrahán» (Gn 26,24; 28,13; 32,10); «el dios de Isaac» (Gn 28,13); «el dios de mi/tu/su padre Isaac» (Gn 32,10; 46,1); «el dios de Najor» (Gn 31,53). No se habla del dios de Abrahán en las tradiciones sobre Abrahán[8], sino en las tradiciones sobre Isaac; ni se habla del dios de Isaac

4 V. Maag, *Sichembund und Vätergötter*, en *Hebräische Wortforschung*. Hom. W. Baumgartner (SVT 16; 1967) 205-218.

5 Este capítulo desarrolla y modifica una parte del estudio sobre *El et Baal, le Dieu des pères et Yahweh*, aparecido en *Ugaritica* VI (Mélanges offerts à Cl. F. A. Schaeffer; París 1969) 501-517.

6 El trabajo fundamental sigue siendo A. Alt, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion* (Stuttgart 1929) = *Kleine Schriften* I, 1-78 = *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford 1966) 1-77. Este trabajo fue criticado, y Alt respondió: *Zum «Gott der Väter»*: PJB 36 (1940) 53-104; en época más reciente sus conclusiones han sido rechazadas por J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter* (Leiden 1956) 84-96; M. Haran, *The Religion of the Patriarchs. An Attempt at a Synthesis*: ASTI 4 (1965) 51-52, nota 34; O. Eissfeldt, *El and Yahweh*: JSS 1 (1956) 25-37, espec. 35-36 (en alemán en sus *Kleine Schriften* III, 395-396), y, sin nombrar a Alt, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität» (Halle) 17 (1968) 53, nota 26. Alt conserva el mérito de haber proyectado luz sobre un aspecto real e importante de la religión patriarcal, pero su trabajo ha recibido correcciones y complementos necesarios; cf. en particular H. G. May, *«The God of my Father». A Study on Patriarchal Religion*: «Journal of Bible and Religion» 9 (1941) 155-158, 199-200; J. P. Hyatt, *Yahweh as «The God of my Father»*: VT 5 (1955) 130-136; K. T. Andersen, *«Der Gott meines Vaters»*: ST 16 (1962) 170-188; H. Seebass, *Der Erzvater Israel* (Berlín 1966) 49-55.

7 Cf. especialmente H. G. May y K. T. Andersen, citados en la nota precedente.

8 Existe ciertamente Gn 24,12,27,42,48: «Yahvé, el Dios de mi señor Abrahán»; pero es un caso especial. En este relato yahvista el siervo justifica el uso que hace del nombre de Yahvé: es el Dios de su señor.

en las tradiciones sobre Isaac, sino en las tradiciones sobre Jacob; del «dios de Jacob» no se habla nunca de forma aislada. Estas fórmulas que contienen el nombre propio del padre son secundarias: suponen que ya se han puesto en orden genealógico las tres figuras patriarcales. Se desarrollan en «el dios de mi padre Abrahán y el dios de mi padre Isaac» (Gn 32,10) o «el dios de Abrahán tu padre y el dios de Isaac» (Gn 28,13), y finalmente: «el dios de Abrahán, el dios de Isaac y el dios de Jacob» (Ex 3,6,15,16) en oposición a «el dios de tu (Moisés) padre» o «el dios de vuestros padres». Nos hallamos en este caso al final de una evolución.

Por lo demás, esta evolución era legítima. En efecto, el «dios del padre» es primitivamente el dios del antepasado inmediato, al que reconoce el hijo por dios suyo. Pero como este culto se transmite de padres a hijos, ese dios se convierte en el dios de la familia, y el «padre» puede ser un antepasado más alejado, aquel del que desciende todo el clan. Jacob invoca «al dios de mi padre Abrahán y al dios de mi padre Isaac» (Gn 32,10; cf. 28,13). Labán propone a Jacob poner el tratado que van a firmar bajo la protección del dios de Abrahán, el abuelo de Jacob y del dios de Najor, el padre de Labán; pero Jacob jura por el pariente (o el terror) de Isaac, su padre (Gn 31,53).

Por consiguiente, el paralelismo que a veces se establece con el dios protector de Mesopotamia[9] a comienzos del II milenio a. C. es imperfecto: éste es, sin duda, el dios de una persona, pero no es el «dios del padre». Son más próximas las inscripciones nabateas y palmirenas en las que se menciona el «dios de fulano», donde este «fulano» es distinto de la persona que las dedica y es además uno de los antepasados o el primer antepasados del clan[10]. Pero estos testimonios son muy posteriores a la época de los patriarcas, y la fórmula anónima «dios de mi/tu/su padre» no se encuentra en ellos. Al contrario, la fórmula aparece en las tablillas capadocias del siglo XIX a.C.[11]. Los mercaderes de las colonias asirias de Asia Menor ponían a veces por testigos de sus tratos al dios de Asur y a un dios al que se llama «el dios de mi padre», «el dios de tu padre», «el dios de su padre», «el dios de nuestro padre», o simplemente «mi dios», «tu dios». Este dios puede quedar anónimo, pero la fórmula puede encontrarse también en aposición a un nombre divino; en esta última función aparecen cuatro divinidades: Ilabrat, Amurru, Ishtar-Estrella, Ishtar-KA.ZAT. En este caso, se dirá[2] «Ilabrat, el dios de nuestro padre»,

9 H. Cazelles, *Patriarches*, en DBS VII (1966) col. 142; J. P. Hyatt: JBL 86 (1967) 377. Sobre el dios patrono de Mesopotamia, cf. H. Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion* (Graz 1961) 35-45.

10 A. Alt, *Der Gott*... en apéndice; añádase D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (París 1952) 54-56, 95-96; J. Starcky, *Palmyre*, en DBS VII (1960) col. 1097; *Pétra*, en DBS VII (1966) col. 987-988.

11 J. Lewy, *Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament*: RHR 110 (1934-B) 50-59; B. Landsberger: «Belleten» 14 (1950) 258; CAD VII (1960) 95, s.v. *il abi*, que se debe corregir y completar según P. Garelli: JSS 3 (1958) 298-300; L. Matouš: ArOr 32 (1964) 134-135; P. Garelli, *La religion de l'Assyrie ancienne*: RA 56 (1962) 191-210, espec. 207-208; H. Hirsch, *Gott der Väter*: AfO 21 (1966) 56-58.

«Amurru, el dios de mi padre» [12], «Ishtar-Estrella, la divinidad de nuestros padres», «Ishtar-KA.ZAT, la divinidad de tu padre», etc. En una carta de los archivos de Mari, en el siglo XVIII a.C., el rey de Catna habla del «dios de mi padre» [13]; en las cartas de Amarna, en el siglo XIV, el mismo rey de Catna habla varias veces de «Shamash, el dios de mi padre» [14]. Entre esas dos fechas, los inventarios del templo de Catna mencionan ofrendas al «dios del padre», el cual alterna con el «dios del rey» [15].

Como se ve, fuera de la Biblia, este «dios del padre» puede permanecer anónimo, pero puede también ser designado con un nombre propio, el de un dios ya conocido. En Capadocia, los dioses así designados son divinidades menores: Ilabrat (escrito también NIN.ŠUBUR) fue identificado más tarde con PAP.SUKKAL, mensajero divino y dios intercesor; Amurru, que lleva el mismo nombre que los amorreos y se escribe con el mismo ideograma, es una figura indecisa, de la que hay pocos testimonios entre los mismos amorreos [16]. Ishtar estaba vinculada al culto de Amurru [17]; Ishtar-KA.ZAT era otra forma de Ishtar, de la que no sabemos nada. Por el contrario, en Catna el «dios del padre» del rey se identifica al gran dios Shamash. En Nabatena, Dushara, que llegó a ser el dios principal de los nabateos, es el dios de la línea real desde la inscripción de Aslah, hacia el 95 a.C.; Dushara es en ella «el dios de Malikatu», probablemente uno de los primeros reyes de la dinastía [18]. Posteriormente, en el mismo medio, el «dios de fulano» será identificado con Baalshamín, el gran dios del cielo o, en los textos griegos, con su equivalente Helios.

Es raro que en el Génesis se designe con una apelación al dios del padre. En el mismo relato (Gn 31,42.53) aparece dos veces *paḥad yiṣḥâq*,

12 En todos estos casos la gramática por sí sola podría hacer dudar entre dos traducciones: «el dios, mi padre» o «el dios de mi padre»; cf. H. Hirsch: AfO 21 (1966) 56, nota 8. Pero los testimonios de los textos de Catna, que citaremos a continuación, resuelven la cuestión a favor de la traducción que nosotros adoptamos con todos los asiriólogos.

13 ARM V,20,16.

14 EA 55, líneas 53,57,59,63.

15 J. Bottéro: RA 43 (1949) 178,42-43; cf. 174,1. Para la traducción «el dios», en vez de «los dioses», no obstante, la escritura DINGIR.MEŠ, cf. J. Bottéro, *loc. cit.*, 33-34. Hay que desechar el paralelo de Ras Samra, donde *'il 'ib* del panteón ugarítico se ha traducido por «dios del padre» (todavía A. Caquot, *La Siria del Tardo Bronzo*, ed. Liverani [Roma 1969] 72); la versión acádica *il a-bi* es preferible traducirla por «dios-padre»: J. Nougayrol, *Ugaritica* V (París 1968) 45-46, y las transcripciones hurritas hacen cierta esta interpretación: E. Laroche, *ibid.*, 518-527, espec. 523. En los textos de Ras Samra la expresión *ṯr.abh*, unida a El, no significa «el Toro (epíteto divino) del padre», como sostiene C. H. Gordon: «Journal of Bible and Religion» 21 (1953) 239, sino «el Toro, su padre»: J. P. Hyatt: VT 5 (1955) 132.

16 Sobre esta divinidad enigmática, cf. J. R. Kupper, *L'iconographie du dieu Amurru* (Bruselas 1961) 81-88, y la conclusión en la pág. 88: «Amurru no debe nada a los amorreos»; pero cf. J. Lewy, *Amurritica:* HUCA 32 (1961) espec. 34ss.

17 J. Lewy, *loc. cit.*, 42-46.

18 J. Starcky, *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida* II (Roma 1956) 523; RB 64 (1957) 208.

que se suele traducir por «terror de Isaac», pero que significa más bien «pariente de Isaac» [19]. No parece que se pueda sacar de Gn 15,1: «Yo soy tu escudo», una apelación similar: «escudo *(mâgen)* de Abrahán»; es simplemente una expresión metafórica de la protección divina, que se emplea también en Dt 33,29 y con frecuencia en los Salmos [20]. Fuera de los relatos patriarcales, pero en un texto antiguo, el pasaje del testamento de Jacob acerca de José (Gn 49,24-25) pone al «dios de tu padre» en paralelismo con *'ăbîr ya'ăqob* («poderoso o toro de Jacob») [21] y también con «pastor (roca) de Israel» [22] y con El Saday. A excepción de El Saday, del que hablaremos más adelante, estas apelaciones del dios del padre no son nombres propios de la divinidad; en un principio, el dios del padre es anónimo.

Por otra parte, si se admite que Israel fue primero una figura patriarcal independiente, fusionada después con la de Jacob, la apelación de pastor habría estado reservada al dios de Israel (cf. Gn 48,15: después del nombre de Israel en el v. 14), como la de poderoso-toro estaba reservada al dios de Jacob y la de terror-pariente al dios de Isaac. Cada clan tenía su dios familiar y, si se considera que los antepasados del pueblo de Israel pertenecieron a varios de esos grupos, tuvieron varios dioses del padre; como también los tenían los grupos con los que ellos estaban emparentados: Labán pone por testigos «al dios de Abrahán y al dios de Najor» (Gn 31,53) [23]. Cada clan veneraba a su dios y no se preocupaba de los demás. No se trata de monoteísmo; se puede hablar de «monolatría», pero de forma que la adhesión al dios del padre no excluía el reconocimiento de genios o divinidades menores: Labán jura por el dios de su padre Najor (Gn 31,53), pero al mismo tiempo se queja de haber perdido «sus dioses» (Gn 31,30).

Esta religión del dios del padre es la forma más antigua que podemos alcanzar, la que los antepasados de Israel trajeron a Canaán. Podemos intentar definir algunos rasgos [24]. El dios del padre no está vinculado a un santuario, va ligado a un grupo de hombres. Se reveló al an-

19 W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore ²1946) 188-189, según el palmireno y el árabe. No es verosímil que «terror de Isaac» haga alusión a la escena de Gn 22: N. Krieger, *Der Schrecken Isaaks:* «Judaica» 17 (1961) 193-195; E. A. Speiser, *Genesis* (1964) 247. La hipótesis de L. Kopf: VT 9 (1959) 257 «el refugio de Isaac», no está bastante apoyada con el recurso al árabe.

20 Es vinculada con la ideología de la guerra santa por O. Kaiser: ZAW 70 (1958) 113. Compárese, en un oráculo de Ishtar, en Asaradón: «mi gracia es tu escudo»: ANET 450a. También se ha propuesto leer *môgen*, «aquel que da»: M. Kessler, *The «Shield» of Abraham:* VT 14 (1964) 494-497, y «el bienhechor»: M. Dahood, *Ugaritic Lexicography*, en *Mélanges E. Tisserant* I (Ciudad del Vaticano 1964) 94.

21 Recogido en Sal 132,2.5; 60,16; cf. *'ăbîr* de Israel: Is 1,24. Para la traducción «Toro», cf. Fr. Dumermuth: ZAW 70 (1958) 85-86; M. Weippert: ZDPV 77 (1961) 105.

22 Texto difícil; cf. V. Maag, *Der Hirte Israels...*, citado en la nota 2, p. 8; M. Dahood, *Is 'Eben Yisrā'el a Divine Title?:* Bib 40 (1959) 1002-1007.

23 Una glosa, ausente del griego, ha intentado disimular esta dualidad, añadiendo: «el dios de sus padres».

24 Yo utilizo, con reservas, la exposición de V. Maag, *Der Hirte Israels...*, citado en la nota 1, pp. 10-15, y G. Fohrer, *loc. cit.* en la nota 3, pp. 23-27.

tepasado y fue reconocido por él. Este vínculo, que se extiende al grupo que procede del antepasado, se concibe como una especie de parentesco. Ya hemos dicho que éste era probablemente el sentido de *paḥad* de Isaac. Se puede añadir a esto el testimonio de una clase arcaica de nombres propios que se hacen muy raros después del siglo X a.C. y que están formados por *'am* (tío o, en general, pariente por parte del padre), *'ab* (padre), *'ah* (hermano) y que designan a la divinidad. Estos nombres son corrientes en el semítico occidental [25], mientras que son excepcionales en acádico [26]. Son especialmente frecuentes en la onomástica amorrea [27] y reflejan las concepciones religiosas de la época nómada [28].

En efecto, el dios del padre es una divinidad nómada: guía, acompaña y defiende en el camino al grupo que le es fiel. Decide sus migraciones y sabe adónde lo conduce. «Deja tu país... por el país que yo te indicaré», dice el dios de Abrahán al comienzo mismo de la historia patriarcal (Gn 12,1). El dios de su padre es quien manda a Jacob regresar a Canaán (Gn 32,10; cf. 31,3). El dios de Abrahán le acompaña de Harán a Canaán (Gn 12,7), y de Canaán a Egipto (Gn 12,17). El criado de Abrahán puede invocar, en la alta Mesopotamia, al dios de su señor (Gn 24,12). El dios de Jacob le defiende adondequiera que vaya (Gn 28, 15.20; 35,3), le protege contra los abusos de Labán (Gn 31,42), le salva del peligro con que le amenaza Esaú (Gn 32,12). El dios del padre está metido en la pequeña historia del grupo y la dirige.

Este dios, que se reveló al antepasado y permanece «con él», se compromete con sus fieles mediante promesas. El tema de la promesa se repite con frecuencia en los relatos del Génesis [29]. Se presenta bajo formas diversas: promesa de una posteridad o de una tierra, o de ambas cosas a la vez. En su última redacción estos relatos extienden a todo el pueblo de Israel la promesa de una posteridad, y la promesa de una tierra, a toda la «tierra prometida»; pero utilizan tradiciones antiguas [30]. El ciclo de cada uno de los patriarcas llevaba consigo sus promesas. Para Abrahán el texto central es Gn 15, donde el compromiso solemne de Dios (es lo que significa *b^erît*, que en este caso se traduce impropiamente por «alianza») es sellado con el rito arcaico de los animales descuartizados [31]. El juramento es renovado a Isaac (Gn 26,3-4). En la tradición sobre Jacob el equivalente se halla en el sueño de Betel (Gn 28, 13-15). Aunque la promesa de la tierra no se menciona antes de la entrada de Abrahán en Canaán (Gn 12,7), el garante de esas promesas no es el dios cananeo El [32], sino el dios del padre, como se dice expresamente en Gn 26,3.24 con respecto a Isaac, y en Gn 28,13; 32,13 (cf. v. 10) con respecto a Jacob. Estas dos promesas responden a las aspiraciones primordiales de grupos de pastores seminómadas: la descendencia que asegure la continuidad del clan y la tierra en la que esperan asentarse.

II. El dios del padre y El

Cuando los clanes nómadas entran en contacto con los sedentarios, frecuentan sus santuarios y, sin abandonar a su dios protector, dan culto a los dioses del país. Los progresos de la vida sedentaria conducen a un sincretismo religioso, y el dios del padre recibe entonces un nombre propio. Los paralelos que hemos citado muestran que el proceso de asimilación no es, por lo demás, uniforme. En Capadocia, los antiguos nómadas amorreos, fundidos con los asirios y quizá especialmente encargados del transporte de las mercancías [33], invocaban al mismo tiempo al gran dios Asur y al dios de su(s) padre(s). Ya hemos dicho que daban a éste el nombre de Amurru, el dios étnico que los sedentarios de Mesopotamia, en cierto sentido, les habían impuesto [34]; o el nombre de Ishtar (bajo dos formas), o el de Ilabrat, que quizá fuese un antiguo dios de Asia Menor [35] o una creación artificial, a saber, el dios de la comunidad [36]. La dinastía amorrea que se instala en Catna identificó el dios del padre con el gran dios Shamash. Los nabateos, ya asentados y convertidos en un Estado monárquico, hicieron de Dushara su dios nacional, y sus reyes lo reconocieron como el dios de sus antepasados; posteriormente, los nabateos asimilaron el dios del padre a Baalshamín-Helios.

De la misma manera, los antepasados seminómadas de los israelitas

[25] M. Noth, *Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung*: ZDMG 81 (1927) 1-45; *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Stuttgart 1928) 66-79. A esto hay que añadir ahora los nombres propios de Ugarit: F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Roma 1967), Glosario I sub 'B, 'H, 'MM.

[26] J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung* (Leipzig 1939) 53-58.

[27] H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965) 154, 160, 196.

[28] Esta era ya la conclusión de M. Noth: ZDMG 81 (1927) 45; cf. *Die israelitische Personennamen*, 66.

[29] Cf., sobre todo, Cl. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*, I: *Verheissungserzählungen*, en *Forschung am Alten Testament* (Munich 1964) 11-34, donde se citan y juzgan los trabajos anteriores.

[30] Contra J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter* (Leiden 1956), según el cual este tema data de una época en que la existencia del pueblo estaba ya amenazada, e incluso quizá del período del exilio: cf. conclusión, p. 99.

[31] N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15* (Stuttgart 1967) espec. 89-100; G. Fohrer: TLZ 91 (1966) col. 897-898; R. E. Clements, *Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition* (Londres 1967); S. E. Loewenstamm, *Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stücken*: VT 18 (1968) 500-506.

[32] A pesar de R. E. Clements, *loc. cit.*, espec. 33, y O. Eissfeldt, *Der kananäische El als Geber der den israelitischen Erzvätern geltenden Nachkommenschaft—und Landbesitz—Verheissungen*: «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität» (Halle) 17 (1968) 45-53.

[33] H. Lewy, *Anatolia in the Old Assyrian Period*, en CAH I, 24 (b) (1965) 17.

[34] J. R. Kupper, *loc. cit.* en nota 16.

[35] W. von Soden: «Orientalia» 26 (1957) 314.

[36] Según una sugerencia de Th. Jacobsen, en Fr. M. Cross: HTR 55 (1962) 229, en nota; cf. *Aššur ù il e-ba-ru-tim* en un texto capadocio: H. Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, 74.

encontraron, al llegar a Canaán, una nueva forma de religión. Al lado del dios del padre, las narraciones patriarcales contienen apelaciones compuestas del elemento *'el* seguido de un sustantivo: El Elyón (Gn 14, 18-22), El Roí (Gn 16,13), El Saday (Gn 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25 [corregido]), El Olam (Gn 21,33), El Betel (Gn 31,13; 35,7). Como la palabra *'el* es el nombre común que significa «dios» en todas las lenguas semíticas, excepto el etiópico, se ha considerado durante mucho tiempo que esos nombres representaban distintas divinidades, los *'elim* cananeos. Actualmente se admite por lo general que son diversas formas del mismo gran dios El, que hoy conocemos mejor por los textos de Ras Samra [37]. Esos epítetos son difíciles de interpretar [38]. En primer lugar, hay que eliminar a El Elyón de la religión patriarcal. Este nombre sólo aparece en el Génesis, en el episodio de Melquisedec (Gn 14), que es todo él tardío; fuera del Génesis, sólo aparece en Sal 78,35. Elyón, «el Altísimo», empleado solo, es muy frecuente en el resto de la Biblia, como un epíteto o un sustituto de Yahvé. De El Elyón no hay testimonio ninguno fuera de la Biblia [39]. En realidad, El y Elyón son dos divinidades distintas del panteón cananeo-fenicio, que han sido combinadas arbitrariamente en Gn 14 [40]. En cuanto a El Betel, se puede entender en sentido local, como El del santuario de Betel, o tomando el segundo término como un nombre divino en oposición a El. En efecto, en la misma Biblia hay indicios de un dios Betel [41] en el nombre propio Betel-Saréser de Zac 7,2 y quizá en Jr 48,13; y fuera de la Biblia, en los papiros de Elefantina [42] y, antes todavía, en textos cuneiformes [43]. El Roí puede significar «El de la visión» o «El me ve»; la explicación dada en Gn 16,13 es incomprensible, y es probable que el texto esté corrompido. El Olam [44] significa «El de eternidad» o «El, el eterno». Se ha leído el nombre en una inscripción protonisaítica [45]; pero la lectura de estos textos sigue siendo

[37] Cf. *supra*, p. 156.

[38] En general, Fr. M. Cross, *Yahweh and the God of the Patriarchs*: HTR 55 (1962) 225-259, quien estudia especialmente El Olam, El Elyón y El Saday, pp. 232-250. Daremos más referencias en las notas que siguen.

[39] Sobre la supuesta presencia en las inscripciones del sur de Arabia, cf. A. G. Loundine: «Le Muséon» 76 (1963) 207-209.

[40] R. Lack, *Les origines de Elyon, le Très Haut, dans la tradition cultuelle d'Israël*: CBQ 24 (1962) 44-64; R. Rendtorff, *The Background of 'El'Elyôn in Gen XIV*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers I* (Jerusalén 1967) 167-170; id., *El, Baal und Jahwe*: ZAW 78 (1966) 277-292.

[41] O. Eissfeldt, *Der Gott Bethel*: ARW 28 (1930) 1-30 = *Kleine Schriften* I, 206-233; J. P. Hyatt, *The Deity Bethel and the Old Testament*: JAOS 59 (1939) 81-98.

[42] En último lugar, B. Porten, *Archives from Elephantine* (Berkeley 1968) 163-170 y apéndice V, 328-331; *The Religion of the Jews of Elephantine in the Light of the Hermopolis Papyri*: JNES 28 (1969) 116-121.

[43] R. Borger: VT 7 (1957) 102-104; J. Starcky: «Syria» 37 (1960) 104-105.

[44] Además de Fr. M. Cross, *loc. cit.*, cf. E. Jenni, *Das Wort 'ôlām im Alten Testament* (Berlín 1953) 52-57; O. Eissfeldt: «Forschungen und Forschritte» 39 (1965) 298-300 = *Kleine Schriften* IV 193-198.

[45] Fr. M. Cross, *loc. cit.*, 238; W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment* (Cambridge 1966) 24, n. 358.

incierta. La comparación resulta más segura con el «Sol eterno» de un texto inédito de Ras Samra, con «Shamash el eterno» de una inscripción de Karatepe en el siglo VIII a. C., y con «Elat la eterna» de un encantamiento arameo del siglo VII [46].

El nombre de El Saday (*'el šadday*) plantea el problema más interesante [47]. Era el nombre del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, según el relato sacerdotal de la vocación de Moisés (Ex 6,3). Dios se reveló a Abrahán como El Saday (Gn 17,1 [P]), y la misma fuente emplea normalmente ese nombre (Gn 28,3; 35,11; 43,14; 48,3); pero es un nombre antiguo, ya que se halla en el Testamento de Jacob (Gn 49, 25) [48]. Por otra parte, la forma breve, Saday, se emplea cinco veces en los Salmos y los Profetas, dos veces en Rut y treinta y una en Job. Pero también este nombre es antiguo, puesto que aparece dos veces en los oráculos de Balaán en paralelismo con El (Nm 24,4) y con Elyón (Nm 24,16). Estas referencias no bastan para decidir cuál de las dos formas es la primitiva, y la duda abre la posibilidad de que Saday fuera un nombre divino independiente que se ha combinado más tarde con El. La misma incertidumbre se cierne en torno al significado del nombre. La hipótesis mejor aceptada en la actualidad lo deriva del acádico *šadû*, «montaña»: Saday significaría «(El) el de la montaña» [49].

Sería, sin embargo, preferible encontrar al nombre una etimología en el semítico noroccidental; de ahí que últimamente se haya propuesto explicarlo por el hebreo *śāday/śadeh*: sería «El de la llanura, o de los campos, o de la estepa» [50]. La filología objeta que la consonante inicial no es la misma: *š* en vez de *ś* [51]; pero es posible que Saday conserve una pronunciación anterior al hebreo, en el que el nombre ya no era entendido. En ugarítico, «campo» se dice *šd*; una carta de Jerusalén, perteneciente a la correspondencia de Amarna [52], glosa el término acádico «campo» por *ša-de-e*. Estamos de acuerdo en que estas formas pueden ser infieles a la fonética original de la palabra, pero lo importante es que esa palabra se pronunciaba así en el siglo XIV a.C., en Ugarit y en Jerusalén. Por otra parte, se puede relacionar El Saday con *bêl*

[46] Referencias en Fr. M. Cross, *loc. cit.*, 237. Compárese «Rey de Israel» como epíteto divino (cf. Jr 10,10) en un texto de Ras Samra: *Ugaritica* V, 553.

[47] Además de Fr. M. Cross, *loc. cit.*, 244-250, cf. sobre todo: M. Weippert, *Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens 'El Šaddaj*: ZDMG 111 (1961) 42-62.

[48] Léase *wᵉ' el šadday* en vez de *wᵉ'et šaday*, según varios manuscritos hebreos y el siríaco; pero E. A. Speiser conserva el texto masorético, *Genesis* (1964), *in loco*; también W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*..., 27.

[49] Sobre todo, W. F. Albright, *The Name Shaddai and Abram*: JBL 54 (1935) 173-193; Fr. M. Cross, *loc. cit.* Hay que desechar dos hipótesis recientes: una derivación del sumerio, con el sentido de «omnisciente» (N. Walker, *A New Interpretation of the Divine Name «Shaddai»*: ZAW 72 (1960) 64-66) y una raíz *dd* de la que procederían los tres nombres divinos: Saday, Hadad y Addu, con el sentido de «aquel que da el poder» (E. C. B. McLaurin, *Shaddai*: «Abr-Nahrain» 3 (1961-19) 99-118).

[50] M. Weippert, *loc. cit.* en la nota 47.

[51] Ibid., 51-54; Fr. M. Cross, *loc. cit.*, 245, nota 25.

[52] EA 287,56.

šadê, que es el epíteto más común del dios Amurru en los antiguos textos babilónicos[53]. Se suele traducir por «Señor de la montaña», pero el verdadero sentido es «Señor de la estepa»; la palabra *šadū* tiene los dos valores en acádico[54], y Amurru recibe también el nombre de *bêl ṣêrim*, que no puede significar otra cosa[55]. Amurru es el dios de la estepa siria, en la que practican el nomadismo los amorreos. En este contexto conviene recordar, por un lado, los vínculos que unen a los patriarcas con los amorreos y, por otro, los textos de las colonias asirias de Capadocia, donde el dios del padre se llama también Amurru. Estas conexiones hacen verosímil que Saday, «el de la estepa», fuera un nombre (o el nombre) del dios del padre, traído de la alta Mesopotamia por los antepasados de Israel. Esto explicaría por qué, a diferencia de El Roí o El Olam, El Saday no está vinculado a un santuario particular. Es evidente que la teofanía de Gn 17,1, donde se menciona por primera vez el nombre, tiene por escenario un lugar santo; pero no se precisa el sitio. Cabe pensar en Mambré; pero El Saday se manifiesta también en Betel (Gn 35,11; cf. 48,3). Si nuestra hipótesis es válida, el nombre de El Saday significaría que Saday, el dios del padre, se identificó con El. Esta identificación pudo realizarse ya en la alta Mesopotamia, donde, según veremos, hay testimonios del culto del gran dios El a comienzos del II milenio a.C. Sin embargo, las tradiciones del Génesis sólo ponen a El en relación con Canaán, y es más probable que fuera aquí donde se efectuó la identificación.

Es de advertir que los relatos patriarcales no mencionan ni una sola vez el nombre de Baal y ni contienen ningún nombre propio formado con Baal. La explicación hay que buscarla en la historia religiosa de Canaán. En los grandes poemas de Ras Samra, El desempeña un papel bastante eficaz; no obstante, su autoridad es suplantada por la de un dios joven, Baal. Puede ser que éste fuera considerado como un hijo de El, que es el padre de todos los dioses; pero se le llama expresamente hijo de Dagán, el dios de la región del Eufrates medio: Baal es un recién llegado al panteón de Ugarit. Los textos originarios de Ras Samra no nos permiten decir cuándo llegó, pero ciertos testimonios exteriores nos autorizan a llegar a una conclusión probable[56]. En los textos egipcios, el nombre de Baal aparece por primera vez bajo Amenofis II, en el siglo XV a.C., pero sólo bajo la XIX dinastía adoptarán a Baal los faraones. Los egipcios reconocieron a Baal como el gran dios de los hicsos, pero esta identificación no se efectuó, o no tenemos noticias de ella, hasta después de la expulsión de los hicsos. Por lo que se refiere a la onomástica, los escarabajos hicsos dan fe quizá de un *Ya'qub-Ba'al*[57]; y hay un nombre formado con Baal en una lista de esclavos sirios en Egipto, en el siglo XVIII a.C., y otro en un texto de execración del siglo XIX[58]. Un poco antes se menciona dos o tres veces a Baal, escrito *Bêlum*, en los textos de Capadocia; el nombre entra en la composición de algunos nombres propios en los que puede ser el nombre de un dios y no sólo un título divino[59]. En la onomástica amorrea de los siglos XVIII y XVII a.C. existen varios nombres formados con el elemento *ba'al*[60]; pero resulta difícil decir si, tanto en estos nombres como en los que nos proporcionan los documentos egipcios anteriormente citados, *ba'al* tiene el sentido corriente de «señor», empleado como epíteto divino, o si se trata más bien del nombre propio de un dios. En todo caso, este último empleo sería excepcional. Estos testimonios esporádicos y equívocos contrastan con el papel preponderante que desempeña Baal en los poemas de Ras Samra en el siglo XIV a.C., en Egipto a partir de la misma época y en la Biblia a partir de la época de los Jueces, después de una primera mención de su culto en Nm 25.

Si se estudian los testimonios relativos al dios El, se observa una evolución en sentido contrario. Hay varios nombres formados con *ilu* en los textos de execración, y los nombres con *ilum* (AN) son frecuentes en los textos de Capadocia; pero, salvo raras excepciones, la palabra debe tener en ellos el sentido común de «dios»[61]. La situación es más clara en Mari, donde el dios Ilum (escrito AN, pero también *i-lu-um*) es llamado el fundador de la ciudad y es, por tanto, el dios supremo de su panteón[62]. Estamos, pues, autorizados a reconocer al dios El en una parte, al menos, de los numerosos nombres personales de Mari y del resto del ámbito amorreo, que están formados con el elemento *ilum*[63]. Pero cuando los dioses cananeos fueron adoptados por los faraones de las dinastías XVIII y XIX, El ya no tenía la supremacía y por eso no recibió ningún culto en Egipto. En Siria, en el primer milenio, El había perdido definitivamente el predominio; en las dos únicas listas de dioses que poseemos, es nombrado en segundo lugar: después de Hadad en

53 El paralelismo ha sido establecido por L. R. Bailey, *Israelite 'El Šadday and Amorite Bel Šadê*: JBL 87 (1968) 434-438; pero el autor saca conclusiones distintas de las nuestras. Nosotros venimos a coincidir más bien con J. Ouellette, *More on 'El Šadday and Bel Šadê*: JBL 88 (1969) 470-471.

54 A. Heidel, *A Special Usage of the Akkadian Term šadû*: JNES 88 (1949) 233-235, quien concluye: «*šadû* corresponde... en algunas ocasiones, tanto etimológica como semánticamente, al hebreo *śāde*». El adjetivo acádico *šad(d)û'â'u* (el equivalente del hebreo *šadday*) es traducido como «perteneciente a la llanura» por W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 177,1.15; 179,1.29; cf. 332.

55 G. Dossin, en *L'antica società beduina*, ed. Fr. Gabrielli (Roma 1959) 42-43; J. R. Kupper, *L'iconographie du dieu Amurru* (Bruselas 1961) 62-68, 73.

56 U. Oldenburg, *The Conflict Between El and Baal in Canaanite Religion* (Leiden 1969) 143-145, es más convincente a este propósito. Cf. *infra*, nota 64.

57 S. Yeivin: JEA 45 (1959) 16-18.

58 Cf. W. F. Albright: JAOS 74 (1954) 231-232.

59 H. Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, 22-24.

60 H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965) 100 y 174.

61 P. Garelli: RA 56 (1962) 199-200.

62 G. Dossin, *L'inscription de fondation de Iaḫdun-Lim, roi de Mari*: «Syria» 32 (1955) 1-28, cf. 25.

63 H. B. Huffmon, *loc. cit.* 162-165; A. Finet, *Iawi-Ilâ, roi de Talḫayûm*: «Syria» 41 (1964) 117-142, espec. 118-120 (pero la equivalencia de Iawi con Yahvé es inverosímil); M. Liverani: OrAnt 9 (1970) 20-21.

Zengirli y en Sfiré; después de Baalshamín en Karatepe, aunque en este caso lleva el título de «creador de la tierra». Todos estos testimonios combinados parecen indicar que la figura de Baal no adquirió su importancia en Canaán (quizá un poco antes de Ugarit) [64] antes de la mitad del II milenio. Los relatos patriarcales, que conocen a El e ignoran a Baal, reflejan, pues, un estado antiguo de la religión cananea. Si se sitúa a los patriarcas antes de la época de los hicsos, tal como hemos hecho nosotros, los antepasados de los israelitas, al llegar a Canaán, no encontraron aquí el culto de Baal, sino el de El.

Los nómadas o seminómadas frecuentan los santuarios de los sedentarios. Los benjaminitas de Mari establecen una alianza en el templo de Sin, en Harán; un amorreo suteo, acampado cerca de Ur, hace una ofrenda al templo de la diosa Ningal [65]. Los patriarcas hallaron a El en los santuarios de Canaán [66]. Ya hemos visto que El Saday estaba vinculado a un lugar sagrado anónimo y a Betel. El dios de Berseba es El Olam, al que invoca Abrahán (Gn 21,33) y que se manifiesta a Isaac como el dios de su padre Abrahán (Gn 26,23-25) y a Jacob como el dios de su padre (Gn 46,1-3). En Betel es donde se aparece a Jacob el dios de Abrahán y de Isaac (Gn 28,13); y ese mismo «dios de mi padre» (Gn 31,5b) es el que declara que es El de Betel (Gn 31,13; cf. 35,7). Siquem es el santuario de El, dios de Israel (el patriarca) (Gn 33,20). Y Mambré debía de tener una tradición análoga: Abrahán levanta allí un altar (Gn 13,18), y la continuación inmediata del antiguo relato (después de la interrupción de Gn 14) hace probable que fuese en Mambré donde Abrahán recibió las promesas de Gn 15; consta expresamente que fue allí donde acogió a los visitantes divinos de Gn 18. Continuando una hipótesis que hemos formulado, pudo ser en Mambré donde Saday, el «dios del padre» de Abrahán, fue asimilado a El: la revelación del nombre de El Saday abre el capítulo 17, que es el paralelo sacerdotal de Gn 15. Pero el santuario de Mambré parece haber sido condenado deliberadamente al olvido: ya no se le vuelve a mencionar en la Biblia, y el mismo Génesis crea una confusión entre Mambré y Hebrón [67]. De la misma manera, los redactores de la historia deuteronomista, desde Jueces hasta Reyes, han quitado importancia al santuario de Siquén. Los de Betel y Berseba fueron explícitamente condenados por el yahvismo ortodoxo. Por consiguiente, las tradiciones que vinculan los patriarcas

[64] U. Oldenburg, *loc. cit.* en la nota 56, sitúa la introducción del culto de Baal en Ugarit hacia 2000 a.C. o incluso antes. Se funda en la fecha que da W. F. Albright para la formación del ciclo de Baal: BASOR 150 (abril 1958) 36; en último lugar, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 101ss. De forma más razonable, M. Liverani, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti* VIII, 19, 5-6 (1964) 1, propone el período 1800-1500. De hecho, el arcaísmo de la lengua de los poemas es cierto, pero no permite precisar una fecha.

[65] J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957) 56, 88-89.

[66] R. de Vaux, *Institutions* II, 115-122.

[67] *Ibid.*, 120.

a esos cuatro santuarios son muy antiguas. Además han evolucionado: la unificación de las tradiciones patriarcales ha puesto a Abrahán y a Jacob en relación con Siquén y Betel, y a Abrahán, Isaac y Jacob, en relación con Berseba. Es probable que cada figura patriarcal estuviera, en un principio, asociada a un solo santuario: Abrahán a Mambré, Isaac a Berseba, Jacob a Betel, e Israel a Siquén.

Los patriarcas son presentados como fundadores de esos santuarios: son los lugares donde ellos levantaron un altar e invocaron el nombre de Dios, o de Yahvé en la redacción yahvista. En realidad, son antiguos santuarios cananeos donde encontraron los patriarcas el culto del gran dios El bajo las formas concretas que antes hemos dicho. Es interesante señalar que reciben su revelación en el transcurso de un sueño o de una visión nocturna (Gn 5,17; 26,24; 28,13; 31,13; 46,2); en Ugarit, El es la única divinidad asociada a los sueños [68]. Los relatos de «fundación» de estos santuarios significan su adopción por los patriarcas y la asimilación del dios del padre, el dios particular del grupo nómada, al dios de los sedentarios con los que este grupo entra en contacto.

El es el dios supremo del panteón cananeo. En Ugarit se le llama padre de los dioses y los hombres y también «creador de las criaturas»; pero esta «creación» es un engendramiento: El es más procreador que creador. Un texto describe cómo se une El a dos mujeres para engendrar a los dioses Shahar y Shalem y después a una serie de otros dioses; El no los crea, ni hay en Ugarit ningún mito de creación [69]. Lo que más se aproxima a esto es el mito de la lucha de Baal contra los poderes del caos, pero es arbitrario atribuir a El este aspecto de Baal [70]. No obstante, fuera de Ugarit, El recibe el título de «creador de la tierra», desde el siglo XV-XIV a.C., en la adaptación hitita de un mito cananeo (Ilkunirsa), en la inscripción fenicia de Karatepe en el siglo VIII a. C., en una inscripción neopúnica de Leptis-Magna y en una inscripción y en una tésera de Palmira en la época romana. Es, pues, verosímil que El fuese un dios creador en el antiguo Canaán [71]. En todo caso, era el señor del mundo y por este motivo recibía el epíteto de Toro, el cual parece caracterizarle no tanto como genitor cuanto como poderoso [72]. Por ser el jefe del pan-

[68] A. Caquot, *Canaan et Israel*, en *Les songes et leur interprétation* (Sources Orientales II; París 1959) 103-106; V. Maag, *Syrien-Palästina*, en H. Schmökel, *Kultugeschichte des Alten Orients* (Stuttgart 1961) 569.

[69] Sobre esta cuestión, cf. M. H. Pope, *El in Ugaritic Texts* (SVT 2; 1955) 49-54; A. Caquot, *La naissance du monde selon Canaan*, en *La naissance du monde* (Sources Orientales I; París 1959) 177-184; W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*: BZAW 80 (1961) 49-52; L. R. Fischer, *Creation at Ugarit and in the Old Testament*: VT 15 (1965) 313-324.

[70] Como hace P. D. Miller, *El the Warrior*: HRT 60 (1967) 411-431.

[71] Pero no existe ninguna prueba convincente de que el El cananeo haya sido identificado con Ptah, el dios creador de Menfis, a pesar de lo que dice W. F. Albright, *The Biblical Period...* (Nueva York-Evanston ³1963) 13; *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment* (Cambridge 1966) 4 y 22; Fr. M. Cross: HRT 55 (1962) 238; P. D. Miller: HRT 60 (1967) 431.

[72] Así, con buenas razones, P. D. Miller, *loc. cit.*, 418-425.

teón, El recibe también el título de rey; preside la asamblea de los dioses en su residencia, que está situada en los confines del mundo. Es el ideal de rey, sabio y bienhechor. Da muestras de dolor y alegría, jamás de cólera. Esta religión cananea es diferente de la del dios del padre [73]; es religión de sedentarios: El es el jefe del panteón, es rey, vive en un palacio y está rodeado de una corte de otros dioses; es el señor del mundo, pero no interviene para nada en la historia humana.

Esta asimilación del dios del padre a El no significa un abandono de la religión del dios del padre [74], sino más bien un enriquecimiento de ésta. Pero es difícil precisar qué rasgos fueron tomados. Según las narraciones patriarcales y la continuación de la historia religiosa de Israel, no se tomó ningún rasgo mitológico ni las cualidades típicas de El, dios de los sedentarios, en concreto su papel de dios-rey. Quizá lo que se tomó en especial fue su aspecto de poder, y uno se siente tentado a relacionar con esta influencia de la religión de El-Toro el epíteto de, *'ăbîr*, poderoso o toro, dado al dios de Jacob. Este rasgo era importante dado que dicho poder calificaba a El como dios cósmico: significaba una ampliación de la idea de Dios, concebido ahora a escala del mundo y no al nivel de la familia o del clan.

Ciertos autores recientes han querido hacer remontar hasta la época patriarcal el conocimiento del nombre de Yahvé. Moisés sólo habría recibido la revelación del sentido oculto de ese nombre [75]. O bien ese nombre sería un epíteto cultual de El, como Olam, Elyón o Saday [76]. O bien sería el nombre del «dios del padre» de Moisés [77]. Pero estas hipótesis, que cuentan en su apoyo con el uso del nombre de Yahvé en los relatos yahvistas, tropiezan con el acuerdo de las otras dos tradiciones, elohísta y sacerdotal, las cuales afirman que Yahvé es un nombre nuevo revelado a Moisés. Las tres tradiciones afirman la identidad del Dios de los patriarcas con Yahvé: se comprende que una de ellas extendiera el uso de dicho nombre; no se comprendería, en cambio, que las otras negasen ese conocimiento a los padres, a menos que se viesen forzadas a ello por un recuerdo antiguo y auténtico. Abordaremos de nuevo el problema cuando tratemos del origen del yahvismo [78].

73 V. Maag: NTT 21 (1966-67) 173-179.

74 A pesar de O. Eissfeldt: JSS 1 (1956) 36, quien interpreta así Gn 35,2-4; cf. K. T. Andersen: ST 16 (1962) 170-188; V. Maag, en *Hebräische Wortforschung. Hom. W. Baumgartner* (SVT 16; 1967) 213-214.

75 S. Mowinckel, *The Name of the God of Moses:* HUCA 32 (1961) 121-133; M. Haran: ASTI 4 (1965) 38-39.

76 Fr. M. Cross: HRT 55 (1962) 225-259.

77 J. P. Hyatt: VT 5 (1955) 130-136; *The Origin of Mosaic Yahwism*, en *The Teacher's Yoke (Volume H. Trantham)*, ed. E. J. Vardaman, J. L. Garrett (Texas 1964) 85-93; JBL 86 (1967) 376-377.

78 Cf. *infra*, pp. 330-331, 435-436.

III. Las prácticas religiosas

Es muy poco lo que nos dice el Génesis acerca de los actos externos de esta religión del dios del padre, antes o después de su asimilación con la religión de El; y lo que nos dice podría reflejar usos posteriores. Es posible, no obstante, reconocer algunos rasgos arcaicos. También cabe recurrir a comparaciones con otras sociedades de la misma raza y estructura social. Pero, en realidad, casi no sabemos nada sobre las prácticas religiosas de los nómadas o seminómadas del antiguo Oriente, y las de los árabes preislámicos, que conocemos poco mejor, no nos ofrecen quizá informaciones aplicables a laé poca de los patriarcas. Lo que diremos a continuación será, pues, hipotético y necesariamente incompleto.

1. *Altares y sacrificios*

Según el Génesis (Gn 12,7.8; 13,18; 26,25; 33,20; 35,7), los patriarcas erigieron altares. Pero ya hemos dicho que ésta era una forma de expresar que habían adoptado santuarios existentes; así lo confirma el hecho de que dichos altares no les servían para nada: no se nos dice jamás que ofreciesen sacrificios en ellos, y la excepción de Gn 22 la explicaremos en otro lugar. En Arabia del norte y del centro antes del Islam no había altares construidos; se sacrificaba sobre la superficie de la roca o sobre grandes piedras en bruto [79]. Los patriarcas no debían de tener altares.

No obstante, ofrecían sacrificios de animales, como los nómadas de Arabia. En realidad, los sacrificios sólo intervienen excepcionalmente en los relatos del Génesis: una simple mención de sacrificios *(zᵉbaḥîm)*, en Gn 46,1; un sacrificio *(zᵉbaḥ)* seguido de una comida y sellando una alianza, en Gn 31,54. Hay una sola descripción detallada, la del sacrificio de Isaac (Gn 22,1-19): sobre una montaña, que no es posible identificar, Abrahán levanta un altar para ofrecer en holocausto *('olah)* a su hijo Isaac; pero éste es sustituido por un carnero. En la intención del redactor elohísta [80], es una prueba impuesta a la fe y obediencia de Abrahán: en la persona de Isaac, todo el futuro Israel había estado atado sobre el altar y sólo pudo sobrevivir gracias a la sumisión de su antepasado y a la bondad de su Dios, que puede reclamar y dar la vida. En la base de este relato puede haber una historia que justificaría la sustitución de una víctima humana por una víctima animal o que narraría la fundación de un santuario en el que no se ofrecían víctimas humanas [81].

79 En contraste con los reinos desarrollados de Arabia del sur; cf. G. Ryckmans, *Sud-arabe* mdbḥt - *hebreo* mzbḥ *et termes apparentés*, en *Hom. Werner Caskel* (Leiden 1968) 253-260.

80 Se suelen considerar como adicionales los vv. 15-18; cf., en último lugar, R. Kilian, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen* (Bonn 1966) 263-278. El v. 14, al menos 14b, está en discusión: lo mantiene como antiguo H. Graf Reventlow, *Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis* 22 (Neukirchen-Vluyn 1968) 25-31.

81 R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) 61-62. Pero según Reventlow, *loc. cit.*, 32-65, no se trata de una etiología, sino de un relato popular.

Pero esta historia, de cuyo aspecto primitivo no quedan huellas, probablemente no pertenecía a la tradición más antigua sobre Abrahán [82]; por consiguiente, no se puede sacar nada de ella en orden a describir la religión de los patriarcas. El relato contiene seis veces la palabra *'olah*, y el holocausto es una forma de sacrificio que, al parecer, no fue tomada de los cananeos hasta después del asentamiento definitivo de las tribus [83]. Las primeras menciones en textos ciertamente antiguos datan de la época de los Jueces.

Es probable que la religión de los patriarcas conociera solamente una forma simple de sacrificio cruento, *zebaḥ*, del tipo del sacrificio pascual. Este conservó la marca de su origen nómada [84] y encuentra sus mejores paralelos, no en Canaán donde siguió siendo desconocido, sino entre los nómadas de Arabia del norte y del centro. Eran sacrificios de familia, como los que mencionan las inscripciones safaíticas de los primeros siglos de nuestra era [85]. Se efectuaban fuera de los santuarios, sin altar ni sacerdote, en los lugares donde se acampaba. Cada oferente ofrecía por sí mismo su víctima, cogida del rebaño; no se la quemaba, sino que la comían en común el sacrificador y su familia. En Arabia central la víctima era inmolada ante una piedra levantada como símbolo de la presencia divina, y la sangre se vertía sobre la piedra o se esparcía en un hoyo cavado al pie de ésta [86]. Estos sacrificios se ofrecían especialmente en las fiestas que los árabes nómadas celebraban en el primer mes de la primavera para asegurar la fecundidad y prosperidad del rebaño [87]. Es probable que los antepasados de Israel, pastores seminómadas, ya celebrasen una fiesta análoga. El libro del Exodo supone que la Pascua se celebraba desde antes de la salida de Egipto. El relato yahvista de Ex 12,21 comienza, sin explicación alguna, con: «Id... e inmolad la Pascua», como si se tratase de algo conocido. Se trata, según parece, de la «fiesta en honor de Yahvé» que los israelitas quieren celebrar en el desierto (Ex 5,1; cf. 3,18; 4,23, etc.).

82 M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 125-126. Su origen quizá esté en un cuento cananeo, según Reventlow, *loc. cit.*, 65.

83 L. Rost, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer*, en *Von Ugarit nach Qumran (Hom. O. Eissfeldt)* (Berlín 1958, ²1961) 177-183 = *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1965) 112-119; R. de Vaux, *Les sacrifices...*, 21-22, 41-48.

84 R. de Vaux, *loc. cit.*, 7-27.

85 G. Ryckmans, *Le sacrifice* dbḥ *dans les inscriptions safaïtiques*: HUCA 23, 1 (1950-1951) 431-438.

86 J. Henninger, *La religion bédouine préislamique*, en *L'antica società beduina*, ed. F. Gabrielli (Roma 1959) 135-136; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, en M. Gorce, R. Mortier, *Histoire générale des religions* IV ³1960) 203.

87 J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les arabes et leurs implications historiques*: «Rivista do Museu Paulista», n. s. 4 (Sao Paulo 1950) 389-432; *Über Frühlingsfeste bei den Semiten*, en *In Verbo Tuo. Festschrift zum 50 Jährigen Bestehen des missionpriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, Rheinl.* (1963) 375-398.

2. *Piedras y árboles sagrados*

Se pueden tener por antiguas ciertas prácticas que se atribuyen a los patriarcas sin reproche alguno y que condenaron más tarde los representantes oficiales del yahvismo [88]. La *maṣṣebah* es etimológicamente una piedra erigida, que puede responder a intenciones diversas. La que levanta Jacob en Galaad marca un límite y queda como testimonio del acuerdo concertado entre él y Labán (Gn 31,45.51-52). Una *maṣṣebah* señala la tumba de Raquel (Gn 35,20). Pero otras tienen un significado directamente religioso, recuerdan una teofanía y son el signo de una presencia divina. Después del sueño de Betel, Jacob levanta como *maṣṣebah* la piedra que le sirvió de cabecera: es una «casa de dios» *(bêt'el)* y se convierte en objeto de culto; Jacob la unge con aceite (Gn 28,18.22 y el duplicado de Gn 35,14). Pero las *maṣṣebôt* llegaron a ser un símbolo de Baal: eran un elemento de los «altos lugares» cananeos y fueron condenadas (Ex 34,13; Dt 7,5; 12,3; Os 10,1; Miq 5,12, etc.). El culto de las piedras estaba muy difundido en la Arabia preislámica; la palabra *nuṣb*, plural *'anṣâb*, de la misma raíz que *maṣṣebah*, designaba las piedras levantadas que se veneraban como ídolos, a cuyo pie se inmolaban las víctimas y que eran ungidas con su sangre [89].

El recuerdo de los patriarcas estaba vinculado también a ciertos árboles. La encina de Moré señala el lugar santo de Siquén, primera estación de Abrahán en Canaán (Gn 12,6). El nombre significa «encina [90] del instructor o del adivino». Es mencionado todavía en Dt 11,30 y parece coincidir con el árbol anónimo de Gn 35,4, con la encina de los adivinos de Jue 9,37, con el árbol bajo el que erige Josué una «gran piedra», una *maṣṣebah* (Jos 24,26; cf. Jue 9,6 [corregido]). A Débora, la nodriza de Rebeca, se la entierra bajo la encina del llanto, cerca de Betel (Gn 35,8). Abrahán planta un tamarisco en Berseba e invoca a El Olam (Gn 21,33); bajo la encina de Mambré levanta un altar (Gn 13,18) y recibe a los tres visitantes divinos (Gn 18,1; cf. 14,13). Estos árboles, a los que se asoció una veneración supersticiosa, constituían un estorbo para la tradición posterior, la cual procuró por ello disminuir su importancia. Ya hemos dicho que no se volvió a nombrar nunca más a Mambré en la Biblia, y la encina de Mambré desapareció del *Génesis apócrifo* de Qumrán, en el capítulo 14. En Gn 13,18; 14,13; 18,1, el texto masorético tiene el plural «las encinas», en contra del testimonio de las versiones y de la indicación de Gn 18,4 y 8. También la encina de Moré aparece en plural en Dt 11,30. Los intérpretes judíos fueron todavía más lejos: el targum de Onkelos sustituye «encina» por «llanura»

88 H. Ringgren, *Israelitische Religion* (Stuttgart 1963) 21-23.

89 J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlín ²1897) 101-103; M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (París ²1905) 187-210; M. Höfner, en *Götter und Mythen im Vorderen Orient* (Wörterbuch der Mythologie I, ed. H. W. Haussig) (Stuttgart 1965) 450.

90 Como en las siguientes referencias, la traducción «encina» es aproximada; otros prefieren «terebinto». Se trata de un árbol grande.

(o valle) en Gn 12,6; 13,18; 14,13; 18,1; 35,8. Los otros targumes están parcialmente de acuerdo con este uso. Tal exégesis ha influido en la Vulgata de san Jerónimo: la encina de Moré se convierte en *convallis illustris* (Gn 12,6) o *vallis* (Dt 11,30); la encina de Mambré se convierte en *convallis Mambre* (Gn 13,18; 14,13; 18,1). Los árboles de los patriarcas quedaron así englobados en la condena que cayó sobre los lugares de culto cananeos, establecidos «sobre colinas, bajo todo árbol verdeante» (Dt 12,2; cf. la redacción deuteronomista de 1 Re 14,23; 2 Re 16,4, etc.; y entre los profetas: Os 4,13; Jr 2,20; 3,6, etc.). Los árboles sagrados ocupaban, juntamente con las piedras, un puesto importante en la religión de los árabes preislámicos [91].

3. *Circuncisión*

Es verosímil que se practicase la circuncisión [92]. Pero las circunstancias en que se introdujo esta práctica siguen siendo inciertas [93]. No es probable, en contra de lo que a veces se dice, que fuera traída de Egipto, ya que no estaba generalizada en este país; ni tampoco que fuera tomada de los madianitas, como se pretende deducir del oscuro texto de Ex 4,24-26) [94]. En efecto, la circuncisión se practicaba en Egipto antes de que bajaran allí los israelitas (Gn 34), y el empleo de cuchillos de sílex (Ex 4,25; Jos 5,2-3) recuerda el carácter arcaico del rito. Algunos textos la ponen en relación con el país de Canaán (Jos 5, 2ss; Gn 17,9-14.23-27 [P]). Un marfil grabado, del siglo XIV-XIII a.C., hallado en Meguido muestra a unos prisioneros cananeos circuncisos [95]. Es posible que los antepasados de Israel adoptaran este rito al llegar a Canaán. Por otra parte, existen testimonios de la circuncisión en Siria del norte, desde en torno a 2800 a.C., en las estatuillas de bronce de Tell el-Gedeideh [96]. Los edomitas, las amonitas, los moabitas y los árabes del desierto estaban circuncidados, según Jr 9,24-25, como lo estaban los árabes anteriores al Islam, según sus poetas. Se trata, por tanto, de un rito antiguo, que era practicado fuera de Canaán por pueblos emparentados con los patriarcas o que llevaban su mismo género de vida. Por consiguiente, los antepasados de Israel pudieron conocer y practicar la circuncisión antes de su entrada en Canaán. Tenía entonces el significado primitivo de iniciación al matrimonio y a la vida común del clan, como lo tiene aún en Gn 34,14-16. Sólo más tarde llegó a ser el signo de la alianza entre Dios y su pueblo, aunque el autor sacerdotal lo traslada a la época de Abrahán (Gn 17).

El historiador debe limitarse a estas conclusiones, restringidas y tan sólo probables, acerca de la religión patriarcal. Pero lo que puede decir de ella le permitirá reconocer, al lado de desarrollos ulteriores, la continuidad de esa religión con la de Moisés.

[91] J. Wellhausen, *loc. cit.*, 104-105; M. J. Lagrange, *loc. cit.*, 169-180; M. Höfner, *loc. cit.*, 430-431.
[92] M. Haran: ASTI 4 (1965) 44.
[93] R. de Vaux, *Institutions* I, 78-82; E. Isaac, *Circuncision as a Covenant Rite:* «Anthropos» 59 (1964) 444-456.
[94] Sobre este tema, cf. recientemente H. Kosmala, *The «Bloody Husband»:* VT 12 (1962) 14-28; J. Morgenstern, *The «Bloody Husband»(?) Once Again:* HUCA 34 (1963) 35-70; H. Schmid, *Mose, der Blutbräutigam:* «Judaica» 22 (1966) 113-118.
[95] ANEP n. 332.
[96] R. J. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch* I (Chicago 1960) 300-305, fig. 240-243, lam. 56-59; J. M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East:* JBL 85 (1966) 473-476.

SEGUNDA PARTE

TRADICIONES SOBRE LA ESTANCIA EN EGIPTO, EL EXODO Y EL SINAI

CAPÍTULO I

EL ASENTAMIENTO EN EGIPTO. HISTORIA DE JOSE[1]

En Ex 12,40 (P) se dice que la estancia de los israelitas en Egipto había durado cuatrocientos treinta años; en Gn 15,13 (E?) Dios anuncia a Abrahán que sus descendientes serán esclavos en un país extranjero durante cuatrocientos años. Volveremos sobre estas cifras cuando intentemos establecer la cronología de este período; de momento nos basta constatar que la tradición de Israel afirmaba que sus antepasados habían permanecido durante mucho tiempo en Egipto.

Sin embargo, la tradición no tenía nada que decir sobre esos cuatro siglos. El pequeño «credo histórico»[2] de Dt 26,5-9, que resume las tradiciones de Israel acerca de sus orígenes, pasa inmediatamente de la

[1] Aparte de los comentarios del Génesis, cf. H. Gunkel, *Die Komposition der Joseph-Geschichte:* ZDMG 76 (1922) 55-71; H. Gressmann, *Ursprung und Entwicklung der Joseph-Saga,* en *Eucharistèrion H. Gunkel* (Gotinga 1925) 1-55; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1950); G. von Rad, *Josephsgeschichte und ältere Chokma,* en *Congress Volume. Copenhagen* (SVT 1; Leiden 1933) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1958) 272-280; G. von Rad, *Die Josephsgesichte* (Neukirchen-Vluyn 1954); J. M. A. Janssen, *Egyptological Remarks on the Story of Joseph in Genesis:* JEOL 14 (1955-1956) 63-72; J. Vergote, *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes* (Lovaina 1959); S. Morentz, *Joseph in Ägypten:* TLZ 84 (1959) col. 401-416; S. Herrmann, *Joseph in Ägypten. Ein Wort zu J. Vergotes Buch «Joseph in Ägypten»:* TLZ 85 (1960) col. 427-430; O. Kaiser, *Stammesgeschichtliche Hintergründen der Josephsgeschichte:* VT 10 (1960) 1-15; S. Herrmann, *Israel in Ägypten:* ZAS 91 (1964) 63-79; L. Ruppert, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen* (Munich 1965); B. J. van der Merwe, *Joseph as Successor of Jacob,* en *Studia Biblica et Orientalia Th. C. Vriezen dedicata* (Wageningen 1966) 221-232; R. N. Whybray, *The Joseph Story and Pentateuchal Criticism:* VT 18 (1968) 522-528; D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph. Genesis 37-50:* SVT 20 (1970).

[2] La expresión ha sido forjada por G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (Stuttgart 1938) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1958) 9-86, cf. 11ss. Dicha expresión se ha hecho clásica, pero la fecha muy antigua que Von Rad atribuía a esta confesión de fe y las consecuencias que sacaba de ahí para la composición del Pentateuco han sido recientemente objeto de una crítica severa; cf. para la fecha L. Rost, *Das kleine geschichtliche Credo,* en *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1965) 11-25; y para el problema del Pentateuco, A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* ([5]1963) 81ss; C. H. W. Brekelmans, *Het «historische Credo» van Israel:* «Tijdschrift voor theologie» 3 (1963) 1-10; C. Carmichael, *A New View of the Origin of the Deuteronomic Credo:* VT 19 (1969) 273-289; N. Lohfink, *Zum «Kleinen geschichtlichen Credo», Dtn 26,5-8:* «Theologie und Philosophie» 46 (1971) 19-39.

bajada de los antepasados a Egipto a la opresión del pueblo por los egipcios, la cual ya preludia el éxodo. Otra confesión de fe (Dt 6,20-24) comienza con la opresión: «Eramos esclavos del faraón en Egipto, y Yahvé nos hizo salir de Egipto con su mano poderosa». Los resúmenes de «historia sagrada» en Jos 24,2-13 y 1 Sm 12,8-11 no ponen intermedio alguno entre la bajada de Jacob y sus hijos a Egipto y la salida de Egipto con Moisés y Aarón.

De hecho, no hay ninguna tradición bíblica sobre la «estancia» en Egipto. Existe una tradición sobre la «bajada» a Egipto, la historia de José y sus hermanos (Gn 37-50); y existe también una tradición sobre la «salida» de Egipto (Ex 1-15), que comienza con la descripción de la opresión israelita (Ex 1,8-22). Las fuentes antiguas del Pentateuco, yahvista y elohísta, yuxtaponen esas dos tradiciones: hay un corte entre la muerte de José (último versículo del Génesis) y el advenimiento de un faraón «que no conocía a José» (primer versículo de la narración yahvista en Ex 1,8). El redactor sacerdotal unió ambos hechos diciendo que las setenta personas que habían bajado con José a Egipto se habían multiplicado al máximo después de la muerte de José (Ex 1,1-7). A pesar de ello, lejos de llenar el vacío, lo ha hecho más evidente: los «hijos» de Israel-Jacob (v. 1) se convirtieron, en un tiempo indeterminado, en el pueblo de Israel (v. 7); y lo mismo que las confesiones de fe y los resúmenes históricos que acabamos de citar, tampoco el autor sacerdotal puede decirnos qué sucedió durante ese período de crecimiento. Los israelitas no habían guardado recuerdos sobre la estancia de sus antepasados en Egipto, sino únicamente sobre su entrada y salida. Son dos tradiciones que debemos examinar por separado.

El establecimiento de los israelitas en Egipto se narra en el marco de una historia de José, la cual llena la parte final del Génesis (37-50), a excepción del cap. 38 (J), sobre Judá y Tamar, que es una tradición especial sobre los orígenes de la tribu de Judá, y del cap. 49, el testamento de Jacob, que es una colección de dichos sobre las tribus y no pertenece a las grandes fuentes del Pentateuco.

I. Análisis literario de la historia de José

La crítica literaria clásica descubre en este punto muy pocas intervenciones del redactor sacerdotal y distribuye el conjunto entre las fuentes yahvista y elohísta:

1. La confabulación de los hijos de Israel (J) o de Jacob (E) contra José, que es defendido por Judá (J) o Rubén (E) y vendido a los israelitas (J) o secuestrado por los madianitas (E).
2. Los comienzos de José en Egipto, esclavo en casa de un egipcio anónimo que, ante la acusación calumniosa de su mujer, le manda prender (J), o esclavo en casa de Putifar, comandante de los guardias, quien le confía el cuidado de los prisioneros (E).

3. El ascenso de José, a quien el faraón coloca sobre todo Egipto (J) o nombra jefe de su palacio (E).
4. La primera venida a Egipto de los hijos de Israel (J) o de Jacob (E), a quienes José reconoce, pero simula acusarlos de que vienen a explorar el país (J) o de ser espías (E).
5. Vuelta a Canaán de sus hermanos, que encuentran en sus sacos, al cabo de una jornada (J) o a la llegada (E), el dinero con que habían pagado el trigo.
6. El segundo viaje a Egipto y la escena del reconocimiento entre José y sus hermanos, que son invitados por el faraón (J) o por José (E) a que vengan a establecerse en Egipto con su padre.
7. La bendición de Efraín y Manasés por Jacob moribundo (JE).
8. El entierro de Jacob (JE).

Por lo general, los autores están acordes en reconocer como propias del yahvista la historia de la mujer seductora (39,7-20), la intervención de Judá y la historia de la copa en el saco de Benjamín (43-44), la descripción de la política agraria de José (47,13-26); y como propias del elohísta, la interpretación de los sueños, tanto de los oficiales como del faraón (40,2-41,32), la conducta generosa de José hacia sus hermanos después de la muerte de Jacob, y la muerte de José (50,15-26). En cuanto al resto, la distribución precisa del texto entre las dos fuentes varía según los críticos, los cuales están menos seguros de sí a medida que avanza la narración. En efecto, sólo al principio de ésta se hallan los criterios más netos de la presencia de dos fuentes: los distintivos de una son Israel-Judá-los ismaelitas; los de la otra son Jacob-Rubén-los madianitas [3]. Si, después del cap. 37, se intentan distribuir todos los elementos del texto entre dos documentos, J y E, se tropieza con dificultades insuperables [4]. Semejante forma de diseccionar el texto ha sido criticada con razón [5], y hay que renunciar a aplicar una crítica «documental» (dejando a un lado las intervenciones de P): esta operación logra unos resultados simplemente aleatorios. Es uno de los casos más importantes del Pentateuco en que la crítica puramente «documental» está condenada al fracaso [6]. Sus mismos defensores insisten en el arte con que han sido «combinados» los «documentos» en una narración

[3] La validez del último criterio ha sido discutida últimamente por M. Anbar, *Changement des noms des tribus nomades dans la relation d'un même événement*: Bib 49 (1968) 221-232. Pero los paralelismos citados no explican los dos relatos diferentes del secuestro de José por los madianitas: Gn 37,21.25aα.28aα.29-30.36, y de la venta a los ismaelitas (Gn 37,25aβ-27.28b; 39,1bβ).

[4] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 29-31 y 38, lo consigue a fuerza de admitir múltiples retoques redaccionales y no se atreve a proponer nada para el cap. 48, *ibid.*, 38, nota 136; H. Cazelles, *Pentateuque*, en DBS VII (1966) col. 780 y 804, propone una distribución distinta y admite que el redactor JE armonizó mucho.

[5] W. Rudolph, *Die Josephsgeschichte*, al final de P. Volz, W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (Giessen 1933). Ha recibido la aprobación general de S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Trondheim 1964) 61-63.

[6] R. N. Whybray: VT 18 (1968) 522-528.

continua. Esta continuidad contrasta con la multitud de trozos de que constan las historias de Abrahán y Jacob, por no hacer mención de la de Isaac. La redacción sacerdotal es la que hizo con ellos una «historia de Jacob» (Gn 37,2), que sucede a la «historia de Isaac» (Gn 27,19) y que termina con la muerte de Jacob (Gn 49,29-33) y su entierro en la gruta de Macpela (Gn 50,12-13). La historia de José se convirtió así en la última parte de la historia patriarcal. En realidad, no forma parte de ésta, sino que es un elemento nuevo cuya composición no siguió el mismo camino que las historias de Abrahán y Jacob. No constituye como éstas un ciclo en el que han sido integradas tradiciones de distinto origen local.

Pero no es tampoco una libre composición literaria que habría reunido motivos del folklore universal o de los cuentos populares (el hermano joven perseguido por sus hermanos mayores, el esclavo que alcanza los honores, la mujer seductora, etc.) que no tenían nada que ver con José ni con las tribus de Israel [7]. La historia de José pudo utilizar algunos de esos elementos, pero se sirvió de ellos para ilustrar una tradición ya existente: se sabía que «Jacob y sus hijos habían bajado a Egipto» (Jos 24,4). Esta tradición y la historia de José que la desarrolla no fueron inventadas para unir entre sí los dos temas principales del Pentateuco sobre los patriarcas y la salida de Egipto [8]. Hemos visto que la historia de José deja vacía la laguna entre esos dos temas: en qué consistió propiamente la «estancia» en Egipto.

Esta historia no es la combinación, pieza por pieza, de dos «documentos»; es obra de un solo autor, que elaboró tradiciones anteriores. Hay constancia de su genio, su sentido psicológico, su gusto por el colorido local y el exotismo, sus preocupaciones de sabiduría y su intención religiosa, tanto en los textos que se atribuyen a E como en los que se atribuyen a J. El laudable esfuerzo que recientemente se ha hecho por extraer de una división del texto una «teología» yahvista y una «teología» elohísta tenía que llegar a resultados arbitrarios [9]. Esta historia, que contrasta con todos los demás relatos patriarcales y con todos los relatos del Pentateuco, existió primero independiente, incluso como obra escrita, antes de ser incorporada a la gran historia yahvista [10].

[7] Así, H. Gunkel: ZDMG 76 (1922) 55-71; H. Gressmann, *Eucharistèrion Gunkel*, 1-55. El episodio de la mujer de Putifar estaría, según algunos, influenciado por el *Cuento de los dos hermanos*, conservado en un papiro egipcio de finales del siglo XIII a.C.: G. Lefèbvre, *Romans et contes égyptiens* (París 1949) 136-158; ANET 23-25. El más joven de los dos hermanos es solicitado por su cuñada, la cual, al ser rechazada por él, le calumnia ante su marido. La analogía de situación es indiscutible, pero se limita al tema inicial del cuento, que se pierde después en lo maravilloso y la magia.

[8] Así, M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 226-232; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969) 58.

[9] L. Ruppert, *Die Josephserzählung*, citado en la nota 1; cf. las reservas expresadas por O. Eissfeldt: TLZ 91 (1966) col. 820-821; N. Lohfink: Bib 49 (1968) 298-302.

[10] W. Rudolph, *loc. cit.*, 180-183, ha visto otro indicio de esta anterioridad en el uso de los nombres divinos. Cf. también A. Jepsen, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, en *Hom. Alt* (Leipzig 1954) 139-155, cf. 154.

II. Género literario y fecha de composición

Desde el punto de vista literario, se ha dicho con frecuencia que esta historia es un «cuento» o una «novela». De hecho tiene sus características. Comporta una intriga, que se desarrolla desde la conspiración de los hermanos hasta su perdón final. Tiene un héroe principal, José, cuyas aventuras, desde su juventud hasta su muerte, nos son contadas en una serie de episodios dramáticos que mantienen la atención en suspenso: el secuestro, la vida de esclavo, la promoción a los honores, las dos bajadas de sus hermanos; todo lo cual culmina en la gran escena en que José se da a conocer. Como resortes de la acción, no acude el relato a ninguna intervención sobrenatural, sino que pone en juego sentimientos humanos: la hostilidad de los hermanos, la ternura de Jacob hacia José y Benjamín, la generosidad de José. Son frecuentes las escenas dialogadas, en las que se revelan y se enfrentan actores de rasgos bien definidos. El relato conduce a los oyentes o lectores desde los pastizales de Canaán hasta el país de Egipto y les revela sus costumbres extrañas, su complicada administración, su vida cortesana con los oficiales, los adivinos y los sabios al servicio del gran faraón. Es una obra de arte consumada. Pero esto no quiere decir que todo sea inventado; cualquiera que sea la parte que corresponda al genio literario, deberemos preguntarnos si esta «novela» no es una novela «histórica».

Ahora bien, esta historia no tiene como fin distraer simplemente a los lectores; también quiere enseñar. Se parece a la antigua literatura sapiencial [11]. La longanimidad de José (cf. Prov 14,29; 15,18), su olvido de las ofensas (cf. Prov 24,29), su castidad (cf. el tema sapiencial de la «mujer extranjera»), hacen de él un modelo imitable. La humildad de José es la que le conduce a los honores, según se dice en Prov 15,33; 22,4. Pero el fundamento de la humildad es el temor de Dios (cf. Prov 15, 33), y José «teme a Dios» (Gn 42,18), es sumiso a su voluntad. Porque, pese a todas sus apariencias profanas y a sus relaciones con la sabiduría oriental, esta vieja sabiduría israelita es religiosa. «Yahvé dirige los pasos del hombre», dice Prov 20,24. En la historia de José, Dios no se aparece ni habla, como lo hace en las historias de los patriarcas; pero guía todos los acontecimientos.

La clave de este largo relato se nos da en Gn 45,8: «No fuisteis vosotros quienes me enviasteis aquí», y en Gn 50,20: «El mal que pretendíais hacerme lo convirtió Dios en bien». Estos dos textos expresan claramente la lección que en el relato sólo estaba implícita. Esta enseñanza de sabiduría también queda vinculada a la «historia sagrada». La providencia especial que Dios manifiesta a José, tiene como consecuencia

[11] G. von Rad, *Josephsgeschichte*... y *Die Josephsgeschichte*, citados en la nota 1; *Das erste Buch Mose* (Gotinga 1953) 379-384. La tesis no queda seriamente afectada por las críticas de L. Ruppert, *Die Josephserzählung*, passim, y de J. L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence upon «Historical» Literature*: JBL 83 (1969) 129-142, espec. 135-137.

el establecimiento de sus hermanos en Egipto y es garantía de que Dios seguirá guiándolos: «Dios os visitará y os hará regresar de este país al país que él prometió con juramento a Abrahán, Isaac y Jacob». Son las últimas palabras de José (Gn 50,24).

Una composición de tal envergadura y tal perfección literaria, con ese sentido dramático de las situaciones, ese análisis psicológico de los personajes, esa nota de sabiduría universal y ese gusto por lo exótico, no se puede situar antes del reinado de Salomón. Fue la época en que nació en Israel la literatura sapiencial, en que este pueblo se abrió al influjo de la cultura extranjera, especialmente a la de Egipto, y en la que se escribió la primera gran obra literaria de Israel, la historia de la sucesión al trono de David (2 Sm 9-1 Re 2), que se puede comparar en calidad con la historia de José.

III. Colorido egipcio del relato

La historia de José es, sin embargo, de otro tipo. Por un lado, no nos cuenta acontecimientos casi contemporáneos, sino una historia muy antigua; por otro, se desarrolla en su mayor parte en el extranjero, en Egipto, donde introduce al lector. Desde los comienzos de la egiptología, este colorido egipcio ha fascinado a los biblistas y aún recientemente ha sido objeto de estudios [12]. Se ha buscado ahí una prueba del valor histórico de la narración y un medio de datar la llegada de los antepasados de Israel a Egipto. Vamos a ver que estos aspectos del relato sólo confirman la fecha de su composición.

1. *La posición de José*

La Biblia no dice el nombre del faraón que recibió a José a su servicio y acogió a sus hermanos. Esto no prueba que toda la historia sea inventada: también el faraón del éxodo será designado sólo por su título. Y hay que advertir que ese título, que significa «la gran casa» y se aplicó primero al palacio y a sus servicios, no designó al mismo soberano hasta el reinado de Tutmosis III [13].

El nombre semítico de José y el nombre egipcio que recibió, Zafnat-Paneh (Gn 41,45), no se encuentran en ningún documento egipcio. En cuanto a su posición, la Biblia hace de José el primero después del faraón, con autoridad sobre todo el pueblo y todo el país de Egipto

[12] J. M. A. Janssen: JEOL 14 (1955-1956) 63-72; sobre todo, J. Vergote, *Joseph en Égypte*. Desde el punto de vista egiptológico, este libro ha recibido la aprobación casi total de S. Morenz: TLZ 84 (1959) col. 401-416; K. A. Kitchen: JEA 47 (1961) 158-164; pero ha suscitado serias reservas por parte de B. Couroyer: RB 66 (1959) 582-594, y la contradicción por parte de S. Herrmann: TLZ 85 (1960) col. 827-830 y ZAS 91 (1964) 63-79; W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zur Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden 1962) 385, 612. Del lado de los exegetas, cf. especialmente la crítica de O. Eissfeldt: OLZ 55 (1960) col. 39-45.

[13] Las dos primeras menciones en *Urkunden* IV, 1248 16 y 1265 11; cf. E. Hornung: MDAI 15 (1957) 122.

(Gn 41,39-44; cf. 45,8); durante mucho tiempo se ha creído que con ello se presentaba a José como visir del faraón. Pero su nombre no aparece entre los numerosísimos nombres de visires que nos son conocidos. Se ha formulado la hipótesis de que, como otros personajes, también José pudo recibir dos nombres egipcios y que estaría oculto bajo el nombre de uno de los visires que conocemos. Es una solución teóricamente posible, pero es también una confesión de ignorancia. Por lo demás, la descripción de la Biblia sólo corresponde imperfectamente a la posición y a las funciones del visir egipcio [14]. José tiene autoridad sobre todo el país de Egipto; ahora bien, al menos entre 1500 y 850 a.C. hubo casi siempre dos visires: uno para el sur y otro para el norte. José posee en sus manos el sello real (Gn 41,42); pero el visir compartía este privilegio con funcionarios de rango inferior. Los únicos rasgos de la administración de José que nos describe la Biblia con cierto detalle se refieren al abastecimiento de los graneros reales, la distribución del trigo y la fijación de las tasas agrícolas (Gn 41,34-36; 47,13-26); pero estas funciones las desempañaba el inspector de los graneros [15]. José está puesto al frente de la «casa» del faraón (Gn 41,40), es «señor de toda su casa» (Gn 45,8), lo cual podría corresponder al título egipcio de administrador de los bienes de la corona, cuyas relaciones con el visir no están bien definidos [16]; pero puede reflejar también un título israelita, el de mayordomo de palacio (*'ăšer 'al-habbayt*), el cual fue más tarde primer ministro, pero en la época de Salomón era tan sólo intendente del palacio o de los dominios reales [17]. No es fácil sustraerse a la impresión de que la historia de José quiso exaltar a su héroe y hacer de él el personaje principal de Egipto después del faraón (eso era el visir) y que a ese fin acumuló rasgos que pueden corresponder por separado a una realidad egipcia, pero cuyo conjunto forma una figura irreal.

Esto no quiere decir que José no pudiera desempeñar de hecho funciones elevadas. Conocemos otros semitas que hicieron carrera en Egipto. Ya los faraones del Imperio Medio habían empleado funcionarios asiáticos [18]. Debieron de ser más numerosos bajo los hicsos, pero nuestra información sobre este período es más pobre; sabemos por lo menos que tuvieron como tesorero mayor a un semita llamado Hur, cuya acción se extendía desde el Sudán hasta Palestina del sur [19]. Volvemos a encontrar semitas al servicio de los faraones del Imperio Nuevo [20].

[14] Cf. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 102-114; J. M. A. Janssen; ChrEg 26 (1951) 59-62; W. A. Ward, *The Egyptian Office of Joseph*: JSS 5 (1960) 144-150.

[15] G. Steindorff, K. C. Seele, *When Egypt Ruled the East* (Chicago ²1957) 88.

[16] Sobre esta función, cf. W. Helck, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. Ägyptischen Dynastie* (Hildersheim 1964) 43-54.

[17] R. de Vaux, *Institutions* I, 192 y 199-200.

[18] W. Helck, *Die Beziehungen...*, 82.

[19] H. Stock, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis. 17. Dynastie Ägyptens* (Glüsckstadt ²1955) 68.

[20] J. M. A. Janssen, *Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte*: ChrEg 26 (1951) 50-62; W. Helck, *Die Beziehungen...*, 369-371, 385-386.

Algunos son escuderos, maestresalas, coperos ya bajo Tutmosis III y con más frecuencia durante las dinastías XIX y XX. Se les encomiendan misiones de confianza: control de los funcionarios, investigaciones judiciales delicadas (por ejemplo, a propósito de la conjura del harén bajo Ramsés III).

Conocemos mejor a algunos que ascendieron más arriba en la jerarquía. Se ha encontrado en Amarna la tumba de un tal Tutu [21], que acumulaba los títulos de chambelán de Amenofis IV-Akhenatón, primer servidor del rey en el templo de Atón, primer servidor del rey en la barca, inspector de todas las empresas del rey, inspector de todos sus trabajos, inspector de la plata y el oro del rey, inspector del tesoro del templo de Amarna y, en fin, «boca superior» de todo el país. Este último título significa que, en las comisiones particulares que él recibía, tenía autoridad completa y sólo dependía del faraón; es uno de los títulos que se ha supuesto pertenecería a José. Los cuadros murales de la tumba de Tutu representan su promoción por el faraón; éste le entrega el collar de oro, después Tutu sale del palacio, sube a su carro, y el pueblo le aclama y se prosterna ante él. Es una excelente ilustración de la investidura de José (Gn 41,41-43). En otras partes se representarán escenas análogas, pero el interés de ésta reside en que el beneficiario es un semita. En efecto, en su inscripción biográfica, Tutu dice [22]: «Yo era la boca superior de todo el país, en las expediciones, los trabajos, las empresas, para todas las personas vivas y muertas; en cuanto a los mensajeros de los países extranjeros, yo llevaba sus palabras al palacio, donde estaba diariamente. Yo salía hacia ellos como delegado del rey e investido de toda la autoridad de su Majestad». Este texto permite identificar a este Tutu con el alto funcionario que las cartas de Amarna llaman Dudu, cuyo nombre es seguramente semítico (Dod) [23]. Aziru de Amurru le escribió dos veces, llamándole su señor y su padre, para encomendarle su causa ante el faraón, y parece que se benefició realmente de su intervención cuando se vio forzado a permanecer en Egipto. En la misma Palestina, por esta época, otro semita, Yanhamu, cumple varias funciones importantes. Se le menciona a menudo en las cartas de Amarna y tuvo en concreto la administración de los graneros reales [24].

Bajo Ramsés II y Seti II, ciertos extranjeros y entre ellos algunos semitas se habían establecido en el Fayún y recibían educación egipcia para ejercer, dado el caso, funciones oficiales [25]. Uno de ellos, Benazén, era oriundo de Ziribashani, en Transjordania del norte; había recibido dos nombres egipcios: Ramsés-em-per-Ra, que le habrá sido dado por Ramsés II, y Miri-unu. Bajo Ramsés II, y después bajo Merneptah,

[21] N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna* VI (Londres 1908) 7-15, lam. XIX-XX.

[22] *Ibid.*, 27.

[23] EA 158, 164, 167, 159.

[24] EA 85, 22ss; 86, 15-16, y generalmente W. Helck, *Die Beziehungen...*, 259.

[25] S. Sauneron, J. Yoyotte, *Traces d'établissements asiatiques* en *Moyenne Égypte sous Ramsès II*: «Revue d'Égyptologie» 7 (1951) 67-70.

era primer heraldo, primer maestresala, copero mayor de la cerveza, flabelífero a la derecha del rey. Juntamente con el visir, estuvo encargado de preparar la tumba de Merneptah [26].

Posteriormente, durante los disturbios que significaron el final de la dinastía XIX, hacia 1200 a.C., un sirio ejerció la plenitud de poderes en Egipto. El asunto es muy oscuro. El gran papiro Harris nos cuenta [27] que, antes de la llegada de Setnekhte, fundador de la dinastía XX y padre de Ramsés III, un «sirio», un *huru*, llamado Irsu se constituyó príncipe y sometió todo el país a su autoridad. El nombre parece significar «el que se hizo a sí mismo» y sería un pseudónimo peyorativo que se le habría impuesto. Se le ha identificado con Siptah, último faraón de la dinastía XIX, que habría sido un asiático empleado en un principio al servicio de la corte [28]. Otros consideran a Irsu como un usurpador sirio que habría llenado un interregno entre la dinastía XIX y la XX [29]. Es más probable [30] que el apodo de Irsu designe al «gran chambelán de todo el país», Bay, al que dos inscripciones dan el epíteto: «que estableció al rey sobre el trono de su padre». Durante los primeros años del reinado de Siptah, todavía niño, Bay ejerció efectivamente el poder, y es posible que fuese de origen palestino.

Estos ejemplos muestran que la elevación de José es históricamente posible y que cuenta con buenos paralelos. Pero, como éstos son de tipos muy diversos y se extienden a lo largo de cinco siglos, no permiten precisar las funciones que desempeñaba José ni su fecha.

2. *Marco político y geográfico*

Se puede buscar otro camino. Toda la historia de José tiene un evidente color egipcio. Supone una determinada situación política, describe costumbres e instituciones, contiene palabras y nombres propios egipcios. ¿Se puede determinar, a base de estos datos, la época de José o, cuando menos, aquella en que fue redactada su historia? Ultimamente se ha intentado probar que esos testimonios nos trasladan a la dinastía XIX y, más exactamente todavía, al reinado de Ramsés II, y se ha

[26] A. Rowe, *Stelae of the Semite Ben-Azen*: ASAE 40 (1940) 45-46; J. Capart, *Un grand personnage palestinien de la cour de Merneptah*: ChrEg 11 (1936) 32-38; J. Cerny, *Ostraca hiératiques* (Catalogue Général du Musée du Caire) I (1935) n. 25504; S. Sauneron, J. Yoyotte, *loc. cit.*, 68.

[27] ANET 260a. El papiro Harris data de finales del reinado de Ramsés III.

[28] J. von Berckerath, *Tanis und Theben* (Glückstadt 1951) 76-79; W. Helck, *Zur Geschichte der 19. und 20. Dynastien*: ZDMG 105 (1955) 27-52, espec. 44ss; J. von Beckerath, *Die Reihenfolge der letzten Könige der 19. Dynastie*: ZDMG 106 (1956) 241-251.

[29] Así, J. A. Wilson, en ANET 260a. A. Malamat, siguiendo esta hipótesis, había propuesto identificar a Irsu con el opresor de Jue 3,7-11, *Cushan Rischathaïm and the Declive of the Near East about 1200 B. C.*: JNES 13 (1954) 231-242.

[30] Es la última opinión, propuesta por A. Gardiner, *Only One King Siptah and Twosre not his Wife*: JEA 44 (1958) 12-22, espec. 21; J. von Beckerath, *Queen Twosre as Guardian of Siptah* JEA 48 (1962) 70-74; R. O. Faulkner, *From Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Raamses III*, en CAH II, 23 (1966) 26-27.

concluido de ahí que el autor del relato pudo ser Moisés; por lo que se refiere a José, habría vivido bajo la dinastía XVIII [31]. Estas conclusiones no son aceptables.

Es cierto que el autor posee amplios conocimientos de las cosas de Egipto; pero, como hemos visto a propósito de las funciones de José, no es preciso ni es un testigo ocular. No escribe en Egipto ni para egipcios. Su punto de vista es el de un palestino, interesado y fascinado por el gran reino vecino. Hay un detalle significativo: en el sueño del faraón, las espigas son quemadas por el viento del este (Gn 41,23.27); en Egipto se habría hablado del viento del sur. Algunos títulos se pueden explicar por el uso semítico tan bien o mejor que por el uso egipcio. Ya hemos indicado que la función de José, establecido sobre toda la casa del faraón (Gn 41,40; 45,8), podía reflejar el título israelita *'ăšer 'al-habbayt*, que se emplea además en su sentido original en Gn 39,4 (José en casa del egipcio); 43,16; 44,1.4 (el intendente de José). De la misma manera, en vez de buscar un equivalente egipcio al «comandante de la guardia», *śar haṭṭabaḥîm* (Gn 37,36; 39,1; 40,3s; 41,10.12), se le puede relacionar con el título de *rab haṭṭabaḥîm*, del que hay buenos testimonios en Mesopotamia y en la Biblia (2 Re 25,8-20 [siete veces]; Jr 39; 40; 41; 52 [diecisiete veces]). En Gn 45,8, José dice que fue establecido como señor *('adôn)* sobre la casa del faraón y como gobernador *(môšel)* sobre todo el país; no hay necesidad de buscar correspondencias egipcias: son términos hebreos imprecisos, que atribuyen a José un gran poder, aunque sin igualarlo al faraón. Los hijos de Jacob se establecen en la tierra de Gosén (Gn 45,10; 46,28-29; 47,1, etc.). Este nombre geográfico no se encuentra en ningún documento egipcio, y es probable que no sea egipcio, sino semítico: había una ciudad de Gosén (Jos 15,51) y un país de Gosén (Jos 10,41; 11,16) en el sur de la montaña de Judea. Los LXX transcribieron Guésem [32] y precisaron dos veces (Gn 45,10; 46,34): «Guésem de Arabia»; en la época grecorromana, el nomo de Arabia era uno de los nomos del delta oriental y tenía Faqús como capital. En Gn 46,28-29 la misma traducción ha sustituido Gosén por Heroónpolis, el nombre griego de Pitón, que es precisamente el que da en este lugar la versión bohaírica y que aparecerá de nuevo en Ex 1,11. Pitón *(Pr-Itm:* templo de Atum) es el nombre religioso de Teku, localizado en Tell el-Mashkuta [33]. Estas precisiones reflejan únicamente la tradición de la diáspora judía de Egipto; pero son interesantes, ya que están acor-

[31] J. Vergote, *Joseph en Égypte*, conclusiones, pp. 203-213.

[32] Esta forma griega quizá haya sido influenciada por el nombre de Geshem el árabe, rey de Quedar, contemporáneo de Nehemías (Neh 2,19; 6,1.2), que está inscrito en una taza de plata encontrada en Tell el-Maskhuta-Pitom (cf. *infra)*, I. Rabinowitz: JNES 15 (1956) 5-6; W. F. Albright: BASOR 140 (dic.1955) 31.

[33] W. Helck, *Tkw und die Ramses-Stadt:* VT 15 (1965) 35-48, criticando a D. B. Redford, *Exodus I,11*, ibid., 13 (1963) 401-418; H. Cazelles, J. Leclant, *Pithom*, en DBS VIII (1967) col. 1-6. El Pitón bíblico no puede ser Heliópolis, cerca de El Cairo; al contrario, E. P. Uphill, *Pithom and Raamses: Their Location and Significance:* JNES 27 (1968) 291-316; 28 (1969) 15-39.

des con los datos del comienzo del libro del Exodo y son verosímiles. Pitón-Teku está situada en la desembocadura del Wadi Tumilat, hacia los Lagos Amargos, no lejos de Ismailía, cerca de la antigua frontera de Egipto, en una región atractiva y propicia para los pastores seminómadas del Sinaí o aún de más lejos. Tenemos noticias de que algunos vinieron realmente aquí por un modelo de carta que se supone procedía de un oficial de la frontera, en el año VIII de Merneptah: «Hemos terminado de hacer pasar a los shasu de Edom por la fortaleza de Merneptah, que se halla en Teku, hacia los estanques de Pitón, que se encuentran en Teku, para conservarles la vida, a ellos y a sus rebaños» [34]. Se puede identificar, sin temor a dudas, el país de Gosén con el Wadi Tumilat, por lo menos su mitad oriental. Cuando el redactor sacerdotal (Gn 47, 11) habla de la «tierra de Ramsés», en lugar de hablar de Gosén, se inspira en Ex 1,11 y comete un anacronismo.

Toda la narración bíblica supone que la residencia ordinaria del faraón no está lejos del lugar donde se asentaron los hermanos de José (cf. especialmente Gn 45,10; 46,28-29 con 47,1). Los hicsos tuvieron su capital en el delta, en Avaris (Tanis). Bajo la dinastía XVIII, la capital fue Tebas, en el alto Egipto, hasta el episodio de Amarna, y Amarna está todavía muy lejos del delta. A comienzos de la dinastía XIX, Ramsés II mandó construir otra capital en el delta, Pi-Ramsés, probablemente Cantir, al sur de Tanis; aquí residieron los faraones de las dinastías XIX y XX, por lo menos hasta Ramsés III [35]. Después la capital fue Tanis bajo la dinastía XXI, Bubaste bajo la XXII, y de nuevo Tanis bajo la XXIII. Por consiguiente, si sólo se tiene en cuenta este aspecto y se mantiene como histórico el fondo de la historia de José, el tiempo de los hicsos es posible, pero el de la dinastía XVIII parece quedar excluido. Si se piensa en la época de su redacción, valdría cualquier fecha a partir de Ramsés II.

3. *Los sueños*

Pasemos ahora a las costumbres e instituciones. Todos los pueblos del antiguo Oriente han concedido gran importancia a los sueños y a su interpretación [36]. Para Egipto poseemos relatos de sueños [37] y guías para su interpretación, que van del Imperio Medio [38] a la época roma-

[34] ANET 259a; R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (Londres 1954) 293-296; W. Helck, *loc. cit.*, 38-40.

[35] Pero los faraones tenían varias residencias y no siempre vivían en Tebas; cf. W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs* Leiden 1958) 1-9.

[36] A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Filadelfia 1956); *Les songes et leur interprétation*, en *Sources orientales* (obra colectiva) (París 1959).

[37] *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, en la obra colectiva citada en la nota precedente, 17-61.

[38] A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. III. Chester Beatty Gift*, I: *Text* (Londres 1935) 9-23. El texto puede ser del Imperio Medio, pero el papiro está datado como del siglo XIII a.C.

na [39]. Los sueños del faraón y sus oficiales (Gn 40-41) tienen un sesgo egipcio muy pronunciado: los oficiales tienen sueños que se refieren a sus funciones en la corte; el faraón ve primero en sueños vacas pastando en los juncos de las orillas del Nilo, y la sucesión de vacas gordas y vacas flacas está sin duda alguna en relación con los accidentes de la crecida del río. Incluso se ha reconocido en el término que designa ese pastizal, *'aḥu*, una palabra egipcia; pero su forma indica que la palabra entró muy temprano en el semítico occidental, quizá ya en el III milenio [40]; hay constancia de ella en ugarítico *('ah)* y se aclimató en hebreo, puesto que vuelve a aparecer en Jos 8,11; pasó también al arameo [41]. En cuanto al sueño de las espigas granadas y las espigas vacías y quemadas por el viento, hay que recordar que los egipcios ponían las variaciones de las crecidas del Nilo y, por consiguiente, la abundancia o penuria, en relación con el régimen de los vientos. Así, en la profecía de Neferrohu [42] se dice: «Los ríos de Egipto están vacíos... El viento del sur reemplazará al viento del norte». El viento del sur abrasa y seca [43]; pero el relato bíblico, ya lo hemos visto, sustituye el viento del sur por el viento del este [44].

Para interpretar sus sueños, el faraón recurre a los *ḥarṭummîm* y a los «sabios» (Gn 41,8.24). La palabra *ḥartom* viene del egipcio [45], donde designa propiamente al «lector jefe». Estos funcionarios se formaban en la Casa de Vida, donde recibían una educación superior de escribas; eran escribas instruidos, «sabios». El segundo término hebreo en los textos citados no se refiere a otro grupo de personajes, sino que se limita a explicar el primero. Su formación incluía la interpretación de los sueños, así como el estudio de los libros de magia, tal como lo hacen en la historia de las plagas de Egipto (Ex 7,11.22; 8,3.14.15; 9,11). También esta palabra había sido adoptada por el hebreo, y Daniel (1,22; 2,2) la emplea para designar a los magos babilónicos. La apalabra existía en asirio bajo la forma *harṭibi*, más próxima al original; un texto menciona a tres *harṭibi* que llevan nombres egipcios y los califica de «escribas egipcios» [46].

[39] A. Volten, *Demotische Traumdeutung* (Copenhague 1942).
[40] J. Vergote, *loc. cit.*, 59-66; T. O. Lambdin: JAOS 73 (1953) 146.
[41] Inscripciones de Sfiré I, 28-29; KAI, n. 222.
[42] ANET 445a.
[43] Sobre todo esto, cf. G. H. Stricker, *De overstroming van de Nijl* (Leiden 1956) espec. 16.
[44] Es interesante advertir que la traducción de los LXX (escrita en Egipto) evita el mencionar el viento del este en Gn 41,6.23.27, y sólo dice que las espigas son ἀνεμόφθοροι «destruidas por el viento»; en Ex 10,13 (plaga de la langosta) y 14,21 (paso del mar), en vez de «viento del este», pone νότος, el viento del sur.
[45] Cf. J. Vergote, *loc. cit.*, 90-84.
[46] Cf. A. L. Oppenheim, *loc. cit.* en la nota 36, p. 238.

4. *El hambre y la política agraria*

José interpreta los sueños del faraón como anuncio de un hambre. Este azote afectaba a Egipto cuando la crecida del Nilo era insuficiente o no llegaba a su tiempo [47]. Existe un texto que reviste especial interés: una inscripción de la isla de Sehel, entre Elefantina y la primera catarata, reproduce un decreto, que se supone fue dado por el faraón Gézer, de la dinastía III, después de un hambre de siete años [48]. La inscripción, sin embargo, es seguramente de la época tolomaica; quizá se trate de una inscripción pseudónima de Tolomeo V, en 187 a.C., con la que significaba el retorno a la corona de las provincias meridionales, y que él da como lote al dios Khnum, señor de la catarata y dueño de la inundación bienhechora. Como esta inscripción se halla en un lugar cercano a Elefantina, donde vivía una colonia judía, se ha formulado la hipótesis de que esa mención de un hambre de siete años (única en la literatura egipcia) estaba inspirada en el relato de José. Pero también es posible que ese texto refleje una tradición egipcia de siete años de penuria, de la que no hay más noticias. Es posible, finalmente, que dicha cifra, tanto en la Biblia como en la inscripción de Sehel, se relacione con una costumbre corriente en el Oriente Próximo: también en Mesopotamia y Ugarit se hablaba de hambres de siete años [49].

En previsión del hambre, José aconseja al faraón retirar la quinta parte de las cosechas durante los años buenos y almacenar el trigo en los graneros reales (Gn 41,34-36). Cuando llega el hambre, José distribuye el trigo a cambio de dinero, después a cambio de ganados y, por fin, a cambio de tierras. A consecuencia de ello, todo el suelo llegó a ser propiedad del faraón, y los habitantes se convirtieron todos en esclavos suyos. Las tierras eran arrendadas y los cultivadores debían entregar la quinta parte de su cosecha. Sólo se eximió a los sacerdotes, los cuales guardaron sus tierras y recibieron una renta del faraón. «José hizo de esto una ley que subsiste todavía hoy» (Gn 47,13-26). Sería importante poder justificar estos datos con textos egipcios. Pero, por desgracia, no es posible, al menos en cuanto a los detalles, que serían los más interesantes en orden a establecer la fecha de José o la de la redacción de su historia, ya que las medidas tomadas por José se habrían mantenido «hasta el día de hoy». Existen pruebas suficientes de que el faraón se consideraba el propietario de todo el suelo. Es posible que, después de la expulsión de los hicsos, a comienzos de la dinastía XVIII, la corona confiscara los territorios de las familias nobles [50]. Hay indicios de que los sacerdotes estaban exentos, al menos en teoría. Diodoro de Sicilia (I, 73) dice que todo el suelo de Egipto estaba repartido en tres lotes:

[47] En general, J. Vandier, *La famine dans l'Égipte ancienne* (El Cairo 1936).
[48] ANET 31-32; sobre todo, P. Barguet, *La stèle de la famine à Séhel* (El Cairo 1953).
[49] C. H. Gordon, *Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern?*: «Orientalia» 22 (1953) 79-81.
[50] G. Steindorff, K. C. Seele, *When Egypt Ruled the East* (Chicago [2]1957) 88, con referencias a la historia de José.

las tierras de los sacerdotes, las tierras del faraón y los feudos militares. Esta situación general es antigua, pero la realidad parece haber sido infinitamente más compleja [51]. En ningún documento egipcio se indica el tributo de la quinta parte; varía con los tiempos, los tipos de arriendo y la categoría de las tierras. Los graneros reales existían desde el principio mismo de la historia egipcia. Algunos textos aluden a las medidas adoptadas para evitar o aliviar el hambre, pero no son las que se atribuyen a José: hablan de distribuciones gratuitas de trigo, de empréstitos de grano de una ciudad a otra, de exenciones de impuestos [52].

Aunque esta descripción del régimen territorial de Egipto no nos permite concretar ninguna fecha, en lo esencial es exacta. El derecho soberano del faraón sobre todo el suelo, la extensión de los dominios de la corona y de los templos, que abarcaban en conjunto casi la totalidad del territorio, son hechos constatados. El rasgo dominante de este sistema es «que las principales propiedades son de las instituciones y que el derecho de propiedad de las personas privadas está muy poco desarrollado y, al parecer, es secundario» [53]. Los israelitas estaban sorprendidos por esta situación, tan diferente de la de su país, donde el régimen normal era el de propiedad familiar, y esto explica por qué el narrador le concede tanto interés. Si atribuye a José medidas que habrían sido el origen de ese régimen territorial, lo hace sin duda para exaltar a su héroe, que es un antepasado de su pueblo. Pero el narrador parece considerar dicho régimen como el mejor y aprobar ese acaparamiento de las tierras y esa reducción de sus ocupantes a la esclavitud. Esto exige una explicación.

Esos mismos procedimientos, sin ser llevados tan lejos, son condenados en el discurso de Samuel al pueblo que pide un rey: «El tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros olivares; recibirá el diezmo y lo dará a sus eunucos y oficiales. Los mejores de vuestros siervos y siervas, y de vuestros bueyes y asnos, los tomará y los hará trabajar para él. El deducirá el diezmo de vuestros rebaños, y vosotros mismos os convertiréis en esclavos suyos» (1 Sm 8,13-16). Es lo que solían hacer los reyes cananeos, vecinos del naciente Israel [54]. Si lo que se condena en este texto antiguo [55] se aprueba en la historia de José, es porque la fecha y el lugar de composición de este último son distintos. Ya hemos dicho que el relato procede de la literatura sapiencial. Esta se desarrolló en Israel a partir del reinado de Salomón y en los círculos

[51] Cf. A. Gardiner, *The Wilbour Papyrus. II. Commentary* (Oxford 1948), conclusiones, pp. 202ss; W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs* (Leiden 1958) 89-170, y su publicación en curso, *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches* (1960ss).

[52] J. Vandier, *loc. cit.* en la nota 47, pp. 55-56.

[53] W. Helck, *Materialien* I, 7; cf. II, 237ss.

[54] I. Mendelsohn, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit:* BASOR 143 (oct. 1956) 17-22.

[55] Cf. A. Weiser, *Samuel, seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung* (Gotinga 1962) 38-42.

allegados al rey. Ahora bien, bajo Salomón el reino de Israel evolucionaba hacia una concepción de imperio: tomaba por modelo a Egipto para su administración; los dominios de la corona se agrandaban; se había establecido un sistema de impuestos para el sostenimiento del rey y su casa; estaba impuesta la prestación de servicios para las grandes construcciones del reino, concretamente para el templo, cuyo esplendor hacía resaltar la posición del clero. Se iba por el camino del estatismo, y es posible que, en tales circunstancias, algunos sabios de la corte considerasen el régimen territorial egipcio como un ideal [56].

5. *Los nombres propios y las expresiones del lenguaje*

La fecha que acabamos de indicar para la composición de la historia de José se ve confirmada por el examen de los nombres propios egipcios que ella contiene. En conformidad con una costumbre establecida [57], José recibe un nombre egipcio: Zafnat-Paneh (Gn 41,45). Hace tiempo que este nombre se ha explicado, y correctamente, por el egipcio: «El dios ha dicho: vivirá». No hay testimonios del nombre, bajo esta forma exacta, en los textos egipcios; pero éstos contienen con frecuencia nombres equivalentes que incluyen el nombre de un dios particular: «Isis o Amón u Osiris, etc., ha dicho: vivirá» [58]. Estos nombres, sin embargo, sólo aparecen a partir de la dinastía XXI, salvo un ejemplo dudoso de la dinastía XX. Además, dicho nombre sólo tiene sentido cuando ha sido impuesto a un niño recién nacido, quizás a consecuencia de un oráculo obtenido para la madre antes del parto [59]. José no pudo recibir realmente tal nombre ya adulto, sino que se lo atribuyó la erudición del redactor.

El nombre de la mujer egipcia de José es Asenat (Gn 41,45-50; 46,20). Significa: «Que ella pertenezca a Neit» (la diosa), y es comparable a los nombres masculinos: «Que él pertenezca a Amón, Mut, Cons», de mediados de la dinastía XX [60], o al nombre femenino: «Que ella pertenezca a Mut» [61].

Esta Asenat es la hija de Potipera, sacerdote de Heliópolis (Gn 41,

[56] Pero no se puede decir, como hace K. H. Henry, *Land Tenure in the Old Testament:* PEQ (1954) 5-15, cf. p. 13, que la historia de José refleja una situación israelita. La descripción del Génesis no se aplica a ningún período de la historia de Israel; cf. A. Alt, *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, en sus *Kleine Schriften* III (1959) 348-372; A. Weiser, *loc. cit.*, 39-40.

[57] La lista de los esclavos asiáticos del pap. Brooklyn (W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom* [Nueva York 1955]; ANET 553-54), de la dinastía XIII, da siempre el nombre egipcio a la vista del nombre semítico. Para un nombre dado por el rey, cf. pap. Varzy (época ramésida): «el nombre que le dio el faraón, su señor, siendo así que ya tenía un nombre de humilde siervo», citado por J. Vergote, *loc. cit.*, 142, nota 1.

[58] H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen* (Glückstadt 1935) 409-412.

[59] H. Ranke, *Zur Namengebung der Ägypter:* OLZ 29 (1926) col. 733-735.

[60] H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, 14, 13-17.

[61] H. Ranke, *ibid.*, 15,3.

45.50; 46,20). Este nombre significa: «Aquel que ha dado el (dios) Ra». Pertenece a un tipo onomástico frecuente, sobre todo a partir de la dinastía XXI. El mismo nombre bíblico, *P3-dj-p3-r'*, aparece una vez en una estela, no anterior a la dinastía XXI [62], y otras dos veces en textos tardíos [63]. Los autores están de acuerdo en reconocer el mismo nombre, abreviado, en el del señor de José, Putifar (Gn 37,36; 39,1) [64].

Los tres nombres propios de la historia de José pertenecen, pues, a clases onomásticas que no comienzan hasta las dinastías XX y XXI; el único de que tenemos noticia, Potipera, no se remonta más allá de la dinastía XXI, contemporánea de Salomón.

Las expresiones y los nombres comunes egipcios del relato no contradicen esa fecha. Aunque *'aḥu* es un término egipcio, ya hemos visto que fue aceptado muy pronto en otras lenguas [65]. El prototipo egipcio de *ḥarṭom* aparece bajo Ramsés II. La exclamación «abrek», que se gritaba ante José después de su investidura (Gn 41,43), sigue siendo enigmática. Ha sido interpretada por el egipcio *ib r.k*, «el corazón a ti» = «¡atención!», la cual se halla tres veces en los textos de finales de la época ramésida. Esta aproximación es posible, pero algunos egiptólogos de nota la tienen hoy por dudosa [66]. Se ha propuesto ver en esa expresión un imperativo del verbo semítico *brk* («arrodillarse»), que habría adoptado el egipcio bajo Ramsés III. «Abrek» significaría «rendid homenaje» [67]; pero el *'alef* prostético no es regular en egipcio en el imperativo de los verbos trilíteros. Por lo demás, estas dos explicaciones estarían en consonancia con la época que nosotros proponemos. Se ha buscado también fuera del egipcio y se ha comparado la expresión con el acádico *abarakku* [68], título que designa el intendente o mayordomo de una casa particular o de la casa real, en cuyo caso es uno de los grandes personajes del Estado [69]. Su posición se parece a la de José; al salir éste de recibir su investidura, se le habría saludado con su nuevo título. La objeción que surge es que se le debería haber saludado con un título egipcio; pero ya hemos dicho que cabe sospechar la existencia de otros títulos semíticos en el mismo relato: *'ăšer 'al-habbayt* y *śar haṭṭabbahîm*. Una objeción más seria es que un préstamo de títulos

62 H. Hamada, *Stela of Putiphar:* ASAE 39 (1939) 273-276.

63 Referencias en J. Vergote, *loc. cit.*, 147.

64 Sin embargo, Y. M. Grintz, *Potifar-The Chief-Cook:* «Leshonenu» 20 (1965-66) 12-17 (en hebreo, con resumen en inglés), los distingue: Putifar sería la transcripción de un título egipcio: «el jefe de cocina», y el equivalente del título *śar haṭṭabaḥim* que da el hebreo al personaje.

65 Cf. *supra*, p. 300.

66 T. O. Lambdin: JAOS 73 (1953) 146; A. Gardiner, *Minuscula Lexica*, en *Agyptische Studien* (Hom. H. Grapow, ed. O. Forchow; Berlín 1955) 2; J. Vergote, *loc. cit.*, 136-138.

67 J. Vergote, *loc. cit.*, 138-141; B. Couroyer: RB 66 (1959) 591-594.

68 J. D. Croatto, *'Abrek «Intendant» dans Gen. 41,43:* VT 16 (1966) 113-115. La hipótesis ya había sido propuesta por H. de Genouillac, *Tablettes Sumériennes Archaïques* (París 1909) p. LVIII.

69 E. Klauber, *Assyrisches Beamtentum* (Leipzig 1910) 80-87; CAD I, 31-35.

mesopotámicos, y más estrictamente asirios, es poco verosímil antes de los siglos IX-VIII a.C.: Israel no tenía contactos con Asiria.

El juramento por la vida del faraón (Gn 42,15.16) sólo halla un equivalente exacto a partir de la dinastía XXII [70]. Pero ¿habrá que buscar un paralelo egipcio? Es una fórmula hebrea de juramento (cf. 2 Sm 15,21) bajo David, en la que «faraón» sustituye a «señor rey» para dar un tono de color local [71].

José vivió ciento diez años (Gn 50,22.26). Esta era, según los textos egipcios, una edad ideal [72]. La inmensa mayoría de los ejemplos data de la época ramésida (17 de los 27), y 11 ó 12 de ellos de la dinastía XIX; las menciones se hacen cada vez más raras a partir de la dinastía XXI.

Añadamos un último detalle. El embalsamamiento de Jacob (Gn 50, 2-3) es otro rasgo egipcio. La momificación duraba efectivamente setenta días, período que se da en el texto como duración del duelo; pero la cifra de cuarenta días, que se indica para el embalsamamiento, no es confirmado por los textos extrabíblicos, y quizá el comienzo del v.3 sea una glosa. La colocación de José en un ataúd (Gn 50,26) es otro uso ajeno a la antigua Palestina.

6. *Conclusión*

Tanto el género literario de la historia de José como su contenido, y particularmente los nombres propios egipcios, nos impiden situar su composición antes del reinado de Salomón; pero no existe ningún indicio decisivo en favor de una fecha posterior a este reinado. Su autor da pruebas de poseer un conocimiento amplio de las cosas de Egipto; no obstante, este conocimiento es incompleto e incierto en algunos puntos y no supera al que podría haber conseguido un sabio de Jerusalén que viviese entre los allegados al rey. La princesa egipcia con la que se casó Salomón (1 Re 3,1) no había venido sin su séquito propio, que podía ser una buena fuente de información. El secretario de David y Salomón quizá era también un egipcio [73] o llevaba un título egipcio [74]. Había relaciones comerciales con Egipto (1 Re 10,29), y ello motivaba frecuentes idas y venidas. La huida y la vuelta del príncipe edomita Hadad (1 Re 11,17-24) y la de Jeroboán cuando se rebeló (1 Re 11,40; 12,1) son ejemplos extremos de relaciones que eran frecuentes.

70 J. Vergote, *loc. cit.*, 165; B. Couroyer: RB 66 (1959) 589-590.

71 J. M. A. Janssen: JEOL 14 (1955-56) 68.

72 G. Lefèbvre, *L'âge de 110 ans et la vieillesse chez les égyptiens:* CRAI (1944) 106-119; J. M. A. Janssen, *On the Ideal Lifetime of the Egyptians:* «Oudheidkundige Medelelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden» 31 (1950) 33-43.

73 R. de Vaux, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et Salomon:* RB 48 (1939) 394-405, cf. 397-400 = *Bible et Orient*, 192-196.

74 A. Cody, *Le titre égyptien et le nom propre du scribe de David:* RB 72 (1965) 381-393.

IV. Crítica de la tradición

Aunque el autor hizo de la historia de José una hermosa pieza literaria, realzada por el colorido egipcio, no la inventó. El problema, mal planteado en términos de fuentes escritas, pertenece a la historia de las tradiciones [75]. Acerca de José en Egipto existían dos tradiciones o más bien dos formas de una tradición oral, que se distinguen perfectamente al comienzo de la historia. Según una forma, los hijos de Israel conspiran contra José, quien es defendido por Judá y vendido a los ismaelitas; éstos lo venden a un egipcio anónimo. Según la otra forma, los hijos de Jacob conspiran contra José, que es defendido por Rubén y arrojado a una cisterna; los madianitas lo sacan y lo venden a Putifar, el comandante de la guardia. Se puede llamar «yahvista» a la tradición Israel-Judá-ismaelitas y «elohísta» a la tradición Jacob-Rubén-madianitas, en cuanto que guardan cierto paralelismo con las dos corrientes de tradición que es posible seguir desde el Génesis hasta el final de Números, una de las cuales es originaria del sur (yahvista) y la otra del norte (elohísta). El autor tuvo en cuenta esas dos tradiciones y respetó sus diferencias, lo cual supone que se le imponían con una especie de autoridad canónica [76]. Pero, a pesar de las diferencias, estas dos formas están acordes en las líneas generales de la historia de José y se remontan, por tanto, a una tradición única [77]. Si nuestra fecha para la composición de la historia de José es válida, y si ambas formas estaban ya diferenciadas en la época de Salomón y habían adquirido autoridad propia, la tradición original debe remontarse, por lo menos, a la época de los Jueces.

El papel preponderante de José nos asegura que esta tradición se conservaba en la «casa de José», situada en la Palestina central. La historia de José comienza en Siquén (Gn 37,12) y en Dotán (Gn 37,17 [es la única mención de esta ciudad en el Antiguo Testamento fuera de 2 Re 6,13]); y en Siquén será enterrado José (Jos 24,32). Es, pues, de esperar que la tradición «elohista», originaria de esta región, sea la más cercana a la forma primitiva. Esto se confirma con el papel que concede a Rubén, primogénito de los hijos de Jacob según la tradición de Gn 29,32 y el testamento de Jacob (Gn 49,3). De hecho, Rubén desempeña en la historia de José el papel de un primogénito. Pero perdió esta preeminencia (Gn 49,3-4), y después del cántico de Débora

[75] Como dice S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Trondheim 1964) 62; A. Jepsen, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, en *Hom. Alt* (Leipzig 1954) 139-155, cf. 139.

[76] Cf. las acotaciones de E. A. Speiser, *Genesis* (1964) 294. Sin embargo, S. E. Loewenstamm, *Reuben and Judah in the Joseph-Cycle*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalén 1967) 69-70 (en hebreo), estima que no hubo nunca una tradición «Judá» independiente, sino que Judá fue introducido en la tradición antigua que concedía el papel principal a Rubén.

[77] Es la «Grundlage» (G) de M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 40-42, la «Tradition» (T) de E. A. Speiser, *Genesis*, pp. XXXVII-XXXIX.

(Jue 5,15b-16) Rubén desaparece completamente de los libros históricos [78].

La otra tradición pone a Judá en primera línea. Esto corresponde a la posición dominante de la tribu de Judá bajo Salomón, época de la composición de la historia de José. Pero no fue el autor de esta historia el que introdujo a Judá para suplantar a Rubén. Si hubiera sido ese su propósito, le habría bastado con suprimir a Rubén. Además, el oficio que atribuye a Judá no es exactamente el que la otra tradición concede a Rubén; aparte de que Judá va asociado, según hemos visto, a otros rasgos particulares. Todo ello indica que el autor sigue una tradición anterior a él. El predominio de Judá se debió a David; el nombre de Israel, que se da a Jacob en esta forma judaíta de la tradición, supone que se había realizado ya la agrupación de las «tribus de Israel» en la época de los Jueces; pero también puede reflejar más directamente la unión de Israel y Judá bajo el gobierno de David, el judaíta. La forma «Israel-Judá» de la tradición es la más reciente y es probable que no se haya constituido hasta la época de David; pero no suprimió, ni siquiera en Judá, la forma más antigua «Jacob-Rubén». El autor salomónico de la historia de José la conoció y hubo de tenerla en cuenta.

Podemos intentar remontarnos más atrás. El punto de contacto de la historia de José con Palestina es la región de Siquén y Dotán; allí es donde vivía el antiguo grupo de Maquir, que aparece al lado de otros nombres de tribus en el cántico de Débora (Jue 5,14) [79]. Este grupo pudo ser el primer depositario de la tradición sobre José. El nombre de Maquir se ha explicado [80] como «el que se alquila, mercenario», y designaría a un grupo que se había puesto al servicio de los cananeos, lo mismo que Isacar era un grupo que «se alquilaba por un sueldo» para los trabajos del campo. Ambas hipótesis son posibles, pero Maquir se puede traducir también por «el vendido» [81], y esto es lo que había sucedido a José (Gn 37,28; 45,5, donde se emplea el mismo verbo). ¿No es cierto que los maquiritas estaban vinculados a un antepasado que había sido «vendido» a José?

La tradición acerca de la bajada de los hijos de Jacob/Israel a Egipto, inseparable de la historia de José, está vinculada a Berseba: es de aquí de donde parte Jacob y su familia (Gn 46,1-5). El análisis de las «fuentes» de este pasaje es particularmente decepcionante; pero no hay por qué dudar que el episodio perteneciese ya a la forma antigua, «elohísta», de la tradición: los recuerdos relativos a Berseba se habían

[78] Sobre la historia de la tribu de Rubén, cf. vol. II, pp. 106-110.

[79] Sobre Maquir, cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906) 516-519; E. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter* (Tubinga 1958) 190-193; O. Kaiser, *Stammesgeschichtliche Hintergründe der Josephsgeschichte*: VT 10 (1960) 1-15, cf. 9-11; H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*: BZAW 95 (1965) 65; cf. volumen II, pp. 114-115.

[80] E. Täubler, *loc. cit.*, 190; O. Kaiser, *loc. cit.*, 8.

[81] Así, Ed. Meyer, *loc. cit.*, 516; rechazado por E. Täubler, *loc. cit.*, 190, nota 1.

conservado mejor en el norte [82]. También el recuerdo de Isaac estaba en conexión con Berseba. Se ha propuesto relacionar a José con la tradición de Isaac [83]; pero esta hipótesis es objeto de las mismas dudas que afectaban a la existencia de un ciclo independiente de Isaac. Cabe al menos pensar que los josefitas de Maquir se habían puesto desde muy antiguo en contacto, en Berseba, con grupos parientes establecidos en el sur [84]. Ahora bien, Berseba cae en el camino de Egipto y, si es cierto que bajó alguna vez un grupo de los antepasados de Israel a Egipto, sin duda que el primero fue el de José. De ahí que uno se sienta tentado a admitir que la tradición que llegará a ser común al norte y al sur, donde será adaptada en favor de Judá, tiene su origen en Berseba y que este origen coincide con los acontecimientos cuyo recuerdo transmitía: la venida de José y de sus hermanos a Egipto.

V. Interpretación histórica

En efecto, esta tradición antigua debe tener un fundamento histórico. No hay razón alguna para dudar de que un personaje llamado José haya existido de hecho. El nombre es una abreviatura de Yosip-El (o un equivalente divino). La tradición lo explicaba por dos etimologías: «Dios ha 'quitado', *'asap*, la afrenta de Raquel» (Gn 30,23 [E]), «Que Dios 'añada', *yôsip*, otro hijo» (Gn 30,24 [J]). Esta última explicación es correcta y muestra que el nombre no pudo ser el de un héroe o un dios, ni tampoco el de un grupo, sino que fue impuesto a un niño en el momento de nacer [85]. Sólo por extensión llegó a designar un grupo de tribus, la «casa» de José, o el reino del norte, y alguna vez a todo Israel. A diferencia de los nombres de los tres patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, el nombre de José se da a otras personas, aunque tan sólo en textos posexílicos (Nm 13,7 [P]; Esd 10,42; Neh 12,14; 1 Cr 25,2.9) y en forma completa: Yosipyah (Esd 8,10). Este nombre pertenece, como los de Isaac y Jacob, a un tipo antiguo, característico de la onomástica amorrea [86]; pero aún no ha aparecido ningún testimonio de él en los documentos extrabíblicos del II milenio a.C. [87]

[82] Cf. *supra*, p. 184.

[83] A. Jepsen, *loc. cit.*, en la nota 75, p. 145.

[84] O. Kaiser, *loc. cit.*, en la nota 79, p. 6-7.

[85] M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Stuttgart 1928) 212.

[86] Cf. *supra*, p. 204.

[87] El nombre es diferente del nombre amorreo *Yašub-ilu (Yašub-AN*, cf. *Yašub-IM, Yašub-Dagan*, etc.): referencias en Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer* (Leipzig 1926) 30; el correspondiente hebreo es *Yâšûb*. El nombre de José también es diferente del nombre de lugar *'Iśípí* o *Jśípí* de los textos de execración del siglo xix a. C. (K. Sethe, *Die Ächtung feindlicher Fürsten*... [Berlín 1926] 58, f. 21; G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*... [Bruselas 1940] 71, E 12, cf. p. 108; cf. W. F. Albright: JPOS 8 [1928] 249), y también es distinto del nombre de lugar *Y-š-p-i-r* de la lista geográfica de Tutmosis III, n. 78 (J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia* [Leiden 1937] 118; W. Borée, *Die alten Orstamen Palästinas* [Leipzig 1930] 99,9; A. Jirku, *Die ägyptischen Listen Palästinensischer und Syrischer Orstnamen* [Leipzig 1937] 14). Ese nombre corresponde al cananeo *Yašûp-il(a)*; el nombre de José se transcribiría *Y(w)tp* en egipcio. Cf. W. F. Albright, *loc.cit.*, y *The Vocalization of Egyptian Syllabic Orthography* (New Haven 1934) 34.

José fue llevado a Egipto por conductores de caravanas que transportaban aromas, y fue vendido como esclavo a un particular. Es difícil situar este episodio en la historia egipcia. Tenemos escasos conocimientos sobre la esclavitud en este país, y en particular sobre el modo de adquirir los esclavos [88]. En el Imperio Nuevo, bajo las dinastías XVIII y XIX, los esclavos solían ser prisioneros de guerra, de los que disponía el faraón; podía asignarlos a templos o atribuirlos a particulares. Pero ya bajo el Imperio Medio había en Egipto esclavos asiáticos [89]. Dado que las campañas militares en Asia fueron raras durante este período, es probable que parte de esos esclavos fueran traídos por traficantes. Pero poseemos muy pocos datos sobre el comercio de esclavos, y ninguno es anterior al Imperio Nuevo. El único texto explícito es un papiro del reinado de Ramsés II [90]. En una tumba de la época de Amenofis III, una escena representa a unos mercaderes sirios desembarcando su cargamento en Egipto: al lado de vasijas de aceite y otras mercancías, se ven dos mujeres, un niño y un hombre, que se pueden interpretar como esclavos para vender [91]. Las cartas de Amarna aluden varias veces a la entrega o venta de esclavos, especialmente mujeres, al faraón por parte de los príncipes de Canaán [92]; pero no se trataba de un comercio privado. El tráfico de esclavos entre Palestina y Egipto sólo está documentado a partir de la época griega [93].

Los ismaelitas conducían camellos cargados de goma, bálsamo y resina (Gn 37,25), productos que figuran también entre los presentes que Jacob manda llevar a José (Gn 43,11). Son productos palestinos, pero estamos muy mal informados acerca de la fecha en que llegaron a Egipto. Respecto a la resina, el testimonio más antiguo es el Génesis; después hay que esperar hasta Plinio el Viejo, en el siglo I de nuestra era [94]. El bálsamo de Galaad no aparece relacionado con Egipto hasta la época de Jeremías (Jr 46,11). Y la goma no se menciona hasta las

[88] A. Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt* (El Cairo 1952) espec. 109ss; W. Helck, *Materialien*, citado en la nota 51, III (1963) 316-339.

[89] Cf. la lista de la mitad del siglo xviii a.C. publicada por W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum* (Nueva York 1955); ANET 553-54, y el estudio de G. Posener, *Les Asiatiques en Égypte sous la XIIe et XIIIe Dynasties*: «Syria» 35 (1957) 140-163.

[90] A. Gardiner, *A Lawsuit Arising from the Purchase of Two Slaves*: JEA 21 (1935) 140-146.

[91] N. de G. Davies, R. O. Faulkner, *A Syrian Trading Venture to Egypt*: JEA 33 (1947) 40-46; ANEP 111.

[92] Referencias en W. Helck, *Materialien*... III, 319-20.

[93] Por entonces es activo: los esclavos son la principal mercancía que introduce Zenón en Egipto a mediados del siglo III a. C., cf. V. Tscherikover, *Palestine under den Ptolemies*: «Mizraim» 4-5 (1937) 9-90, espec. 16-20; Cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides* (Bruselas 1939) 361, 561. De Palestina también importaba Zenón aromas, igual que los ismaelitas del Génesis; cf. V. Tscherikover, *loc. cit.*, 25-29.

[94] A. Lucas, J. R. Harris, *Ancient Egypt Materials and Industries* (Londres [4]1962) 94.

recetas médicas de la época griega [95]. Así, pues, estos datos no aportan nada nuevo para datar la historia de José. Igual que el comercio de esclavos, también esta importación de productos palestinos pudo comenzar muy temprano [96]. Pero ya hemos visto que esta caravana de camellos reflejaba una situación posterior a la época en que se supone haber tenido lugar la historia de José [97].

La carrera de José en Egipto y su matrimonio con la hija de un sacerdote de Heliópolis suponen que había dejado de ser esclavo. Apenas si sabemos nada sobre las reglas de emancipación de los esclavos egipcios. Sólo poseemos un texto claro, de la dinastía XX [98]; no obstante, un texto anterior supone la liberación de un esclavo [99]. Este silencio puede provenir de que no estaba bien fijado el estatuto jurídico del esclavo y que se podía pasar sin formalidades legales del estado de esclavo al de criado. Es de señalar que la historia de José no menciona su emancipación.

Hemos dado anteriormente ejemplos de semitas que alcanzaron altos puestos y que quizá habían sido antes esclavos [100]. Pero hemos visto que estos paralelos, dispersos en un tiempo muy largo, no permitían proponer una fecha para José. Además, aún queda un problema: es difícil comprender cómo José, un joven pastor de Palestina, pudo convertirse de súbito en un alto funcionario egipcio, sin pasar por una formación administrativa, de la que no dice nada la Biblia [101].

Desde la forma más antigua de la tradición, la historia de José es inseparable de la de sus hermanos. Si José es un personaje histórico, que fue realmente a Egipto, hay que aceptar también que le siguió un grupo de su misma sangre. No obstante, la entrada de este grupo se verificó en circunstancias diferentes. La tradición contaba que ya Abrahán, apremiado por el hambre, había descendido a Egipto (Gn 12,10). Una escena célebre de la tumba de Khnum-hotep en Beni-Hassán, bajo Sesostris II, a comienzos del siglo XIX, representa la llegada de treinta y siete asiáticos, hombres, mujeres y niños, conducidos por su jefe Ibshá (¿hay que leer Abi-shar?) [102]. Un paralelo más chocante todavía lo constituye la relación de un oficial de frontera, bajo Merneptah, que ya hemos citado [103]: se autoriza a los shasu de Edom a que entren, «a fin de conservarles la vida, a ellos y a sus rebaños». Es un episodio que se re-

95 J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 12-13.

96 Los asiáticos representados en la tumba de Khnum-hotep, en Beni-Hassán, en el siglo XIX a.C. (ANEP 3), llevan galena, que servía para preparar afeites para los ojos.

97 Cf. *supra*, pp. 227-228.

98 El «Papiro de adopción»; cf. A. Bakir, *loc. cit.*, en la nota 88, pp. 122-123.

99 W. Helck, *loc. cit.* en la nota 88, pp. 332-333.

100 Cf. *supra*, pp. 295-296.

101 J. M. A. Janssen: JEOL 14 (1955-56) 67. Pero José pudo recibir esa formación en Egipto; cf. *supra*, p. 296 y nota 25.

102 P. E. Newberry, *Beni Hasan* I (Londres 1893) lám. XXVIII, XXX-XXXI. Muchas veces reproducido, por ejemplo: ANEP 3; texto en ANET 229a.

103 Cf. *supra*, p. 299.

producía a menudo, cuando se conocían las intenciones pacíficas de los que llegaban. Cuando el gobierno era débil y se aflojaba el control, las entradas de esos beduinos se multiplicaban y constituían un peligro. Es lo que sucedió concretamente al final del Imperio Antiguo y durante el primer Período Intermedio: varios textos literarios se detienen a relatar esas entradas de asiáticos [104]. Adquirían carácter de incursiones o de una trashumancia desordenada en la zona limítrofe del desierto; pero ciertos grupos penetraban más adelante, hasta el delta, y se establecían allí, al menos por algún tiempo [105]. Asentamientos de este tipo fueron los que prepararon, durante el segundo Período Intermedio, la toma del poder por los hicsos [106]. Según estos paralelos, los «hijos de Jacob» pudieron llegar a Egipto en un momento cualquiera del II milenio a.C.

En resumen, los documentos extrabíblicos hacen probable la venida de un semita llamado José, quien, de esclavo que era, pasó a desempeñar altas funciones; hacen igualmente verosímil el asentamiento de un grupo de semitas, emparentado con José, en el delta, es decir, lo esencial de la historia de José y sus hermanos. Pero estos documentos no permiten determinar la fecha de José ni de la venida de sus «hermanos».

Si ahora volvemos a la Biblia, ésta nos ofrece para la fecha de la bajada a Egipto datos que parecen inconciliables. Según Ex 12,40-41, la estancia de los israelitas en Egipto duró cuatrocientos treinta años, día tras día. El Pentateuco samaritano y los LXX añaden: «y en el país de Canaán», con lo cual incluyen en dicho período toda la historia patriarcal; esta tradición es la que sigue san Pablo (Gál 3,17). Según las indicaciones esparcidas en el Génesis, transcurrieron doscientos quince años entre la llegada de Abrahán a Canaán y la salida de Jacob para Egipto; de suerte que no quedan más que doscientos quince años, justamente la mitad, para la estancia en Egipto. Sin duda que es preferible el texto masorético; pero es un texto de P, y cabe sospechar que la indicación de los cuatrocientos treinta años, como todo su sistema cronológico, es artificial. Según Gn 15,13, la permanencia en Egipto debe durar cuatrocientos años, lo cual podría considerarse como una cifra redonda, equivalente a los cuatrocientos treinta años de Ex 12,40; pero tres versículos más adelante (Gn 15,16) se dice que los descendientes de Abrahán regresarán a la cuarta generación, *dôr*. Se ha intentado resolver esta contradicción atribuyendo los dos versículos a fuentes distintas (J y E) [107], o suponiendo un texto primitivo que habría dado la duración real de tres generaciones y que habría sido mal interpretado por Ex 12,40

104 Las admoniciones de Ipu-wer: ANET 441-444 (sin embargo, J. van Seters ha propuesto rejuvenecer mucho este texto: *A Date for the «Admonitions» in the Second Intermediate Period*: JEA 50 [1964] 13-23; la profecía de Neferti: ANET 444-46 (cf. G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie* [París 1956] 21-60); las instrucciones de Merikaré: ANET 414-418.

105 Cf. G. Posener, *loc. cit.*, 40.

106 Cf. *supra*, p. 81.

107 H. Cazelles: RB 69 (1962) 340-341; *Patriarches*, en DBS VII (1966) col. 772 y 803-804.

y Gn 15,13 [108]. Finalmente, se ha explicado el *dôr* de Gn 15,16 no como una «generación», sino como un ciclo temporal que representa el tiempo ideal de una vida humana y puede equivaler a un siglo [109]. Todo esto sigue siendo incierto.

Es seguro, en todo caso, que las genealogías del Pentateuco indican un tiempo mucho más corto que cuatro generaciones. Así, Moisés es bisnieto de Leví por parte de su padre (Ex 6,16.18-20; Nm 26,57-59) y nieto de Leví por parte de su madre (Ex 6,20; Nm 26,59). El nieto de Judá, Jesrón, nació antes del descenso a Egipto (Gn 46,12), y el nieto de Jesrón, Aminadab, es el suegro de Aarón (Ex 6,23). Los nietos de Rubén, Datán y Abirón, se sublevaron contra Moisés en el desierto (Nm 16,1). Según Jos 7,1, sólo hay cuatro generaciones entre Judá y Acán, el cual es contemporáneo de la toma de Jericó bajo Josué, etc. [110] A esto se responde que todas estas genealogías son incompletas y saltan los peldaños entre las últimas generaciones, que son conocidas, y el primer antepasado de la familia [111]. Efectivamente, la etnología moderna y los antiguos documentos orientales ofrecen buenos paralelos de esta forma de proceder; pero entonces perdemos toda base para datar la bajada a Egipto.

Por otra parte, al lado de la tradición de Gn 15,13 y Ex 12,40, que asignan un período muy largo a la permanencia en Egipto, el final del Génesis y los primeros versículos del Exodo parecen suponer un tiempo muy breve: José muere a los ciento diez años (Gn 50,26), y con él toda la generación que había venido a Egipto (Ex 1,6); asciende al poder un nuevo rey que no había conocido a José (Ex 1,8). Esto parece indicar que el faraón de la opresión es el sucesor inmediato del que promovió a José y acogió a sus hermanos.

Por consiguiente, ni los testimonios extrabíblicos ni las contradictorias indicaciones de la Biblia nos permiten asignar una fecha a la bajada a Egipto. Sólo hay lugar para conjeturas, y las opiniones son dispares. Es corriente asociar esta bajada con el movimiento de los hicsos [112]. De hecho, en la época de los hicsos, la capital, Avaris, estaba en el delta, y vinieron semitas a Egipto; cabe pensar que un soberano hicso, también semita, dispensó una buena acogida a José y sus hermanos. Pero esta

[108] N. H. Tur-Sinai: BiOr 19 (1961) 16-17: el texto primitivo «tres generaciones *(šillešîm)*, que equivalen a cuatrocientos años», se habría convertido en «cuatrocientos treinta *(šelošîm)* años» en Ex 12,40 y «cuatrocientos años» en Gn 15,13, por omisión de *šillešîm*.

[109] H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1950) 69; W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York-Evanston ³1963) 9. Aceptado por E. A. Speiser, *Genesis* (1965), quien traduce: «in the fourth time span»; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 54.

[110] Cf. H. H. Rowley, *loc. cit.*, 71-72.

[111] W. F. Albright, *loc. cit.*, 10; J. Bright, *History*, 75, 125; K. A. Kitchen, *loc. cit.*, en la nota 109, pp. 54-55.

[112] Por ejemplo, W. F. Albright, *loc. cit.*, 10; P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (Neuchâtel 1959) 15-23; J. Bright, *History*, 78; R. de Vaux: RB 72 (1965) 26.

opinión ha sido vivamente atacada [113]. Es verdad que esta entrada pacífica de un pequeño grupo de semitas no corresponde a la imagen que se hace habitualmente de la «invasión» de los hicsos; pero esa imagen debe ser corregida. En todo caso, la toma del poder por los hicsos fue preparada por infiltraciones de elementos semíticos. En esta hipótesis es más difícil explicar cómo se pudo mantener, e incluso acrecentar, un enclave semítico importante en el delta después de la expulsión de los hicsos y bajo las dinastías XVIII y XIX. También se ha propuesto la época de Amarna, bien para los patriarcas y José conjuntamente [114], bien tan sólo para José, admitiendo en este caso un corte más o menos largo entre José y los tres patriarcas [115]. Pero esta opinión ha encontrado la misma oposición que la precedente [116]. Se ha hablado con más frecuencia de la dinastía XVIII [117]; pero los faraones residían entonces en Tebas, lo cual no concuerda con el relato bíblico. Finalmente, se ha supuesto un tiempo muy corto, unas décadas, entre la bajada a Egipto y el éxodo [118].

Si se quieren tener en cuenta las diversas posibilidades que ofrece la historia egipcia y las indicaciones opuestas que da la Biblia, se llega a una solución más compleja. Nosotros probaremos, con una certeza razonable, que el éxodo bajo la guía de Moisés tuvo lugar en el siglo XIII a.C. [119]. Por otra parte, hemos situado, con cierta probabilidad, a los patriarcas en los siglos XIX-XVIII a.C. [120]. La tradición de Gn 15,13 y Ex 12,40 quedaría, pues, justificada. Pero esa larga «estancia» no fue necesariamente la permanencia continua de un mismo grupo, y sin duda no alcanzó a todo el pueblo. El díptico que muestra a los doce hijos de Jacob entrando en Egipto y a las doce tribus de Israel saliendo no puede expresar una verdad histórica, aun cuando se concedieran cuatro siglos para ese crecimiento. No hubo «pueblo de Israel» en Egipto; las tribus sólo se constituyeron, diferenciaron y federaron merced a un lento proceso, del que el «sistema de las doce tribus» no es más que la última expresión. No hay, pues, lugar a preguntarse qué tribus descendieron a Egipto y permanecieron allí [121].

[113] En último lugar, S. Herrmann: ZÄS 91 (1964) 70.

[114] Así, C. H. Gordon en varios trabajos y especialmente, *Hebrew Origins in the Light of Recent Discoveries*, en *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann (Cambridge 1963) 3-14.

[115] H. H. Rowley, *loc. cit.* en la nota 109, pp. 116-120; H. Cazelles, *Patriarches*, en DBS VII (1966) col. 140-141.

[116] S. Herrmann, *loc. cit.* en la nota 113, pp. 71-72.

[117] J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 212.

[118] M. Noth, *Geschichte*, 114; S. Herrmann, *loc. cit.*, 74; O. Eissfeldt, *Stammessage und Menscheitserzählungen in der Genesis* (Sitz. der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig 110,4; 1965) 19; *Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty*, en CAH II,26(a) (1965) 17.

[119] Cf. *infra*, pp. 374-377.

[120] Cf. *supra*, pp. 262-265.

[121] J. Bright, *History*, 125-126, está aquí de acuerdo con M. Noth, *Geschichte*, 111-113.

Esto no impide que algunos de los elementos que formaron finalmente el pueblo de Israel vinieran antiguamente de Egipto y volvieran allí, tal como sucedió a otros grupos semitas y como se decía de Abrahán. Cabe pensar, en concreto, en ciertos grupos constitutivos de Judá-Simeón, cuyo asentamiento en Canaán se realizó partiendo del sur y por un camino distinto al de las otras tribus [122]. También otros grupos fueron a Egipto y se establecieron allí: si es exacto el análisis que nosotros hemos hecho de la tradición, habría que contar entre ellos, en primer lugar, al grupo de Maquir. De todas formas, la «casa de José», sea cual fuere en detalle la historia de su formación, incluía elementos que habían estado en Egipto. El papel que se concede a Moisés en el éxodo, su nombre egipcio y el de otros miembros de su familia exigen que también estuvieran allí algunos elementos de la tribu de Leví. Otras tribus pudieron haber formado parte de otros grupos que tuvieron un pasado análogo. Estas entradas pudieron extenderse a lo largo de varios siglos. Históricamente, no es imposible—y atendiendo a la fecha que hemos aceptado para los patriarcas, es verosímil—que la primera entrada se realizase en vísperas o a comienzos de la dominación de los hicsos. La última entrada pudo haber tenido lugar poco antes del período de la opresión.

De esta forma se explicarían la incertidumbre y la variedad de las tradiciones bíblicas. Varios elementos del futuro Israel habrían tenido recuerdos de Egipto. No es necesario, ni parece probable, que esos grupos fueran numerosos; pero pudieron comunicarse sus recuerdos. Sin embargo, el factor esencial en la formación de la tradición unificada fue que las experiencias vividas por el grupo conducido por Moisés, en el momento del éxodo y en el Sinaí, se hicieron decisivas para la constitución del pueblo de Israel y para la fundación de su religión. Vinculadas al recuerdo de una estancia en Egipto, esas experiencias se convirtieron en el patrimonio de «todo Israel».

122 Compárese H. H. Rowley, *loc. cit.* en la nota 109, pp. 102ss y cf. vol. II, pp. 64ss.

Capítulo II

MISION DE MOISES

1. Análisis literario de Ex 1-15

Acerca de la salida de Egipto, que quedará como el mayor recuerdo histórico y religioso del pueblo, no contamos con otra fuente directa fuera de la Biblia, principalmente los quince primeros capítulos del Exodo. Los otros textos, esparcidos aquí y allá, son simples paralelos o utilizaciones de éstos.

El relato incluye los episodios siguientes:

1. La opresión de los israelitas por los egipcios (Ex 1).
2. Moisés: nacimiento, juventud, vocación y misión (Ex 2,1-7,7).
3. La lucha entre Moisés (y Aarón) y el faraón (Ex 7,8-10,29).
4. La décima plaga y la Pascua (Ex 11,1-13,16).
5. La salida, la persecución y el paso del mar (Ex 13,17-14,31).
6. El canto de victoria (Ex 15).

Hay en este relato una indiscutible unidad: es la narración continua de una «liberación» querida por Dios y por él realizada por mediación de Moisés. Este es el sentido que dio Israel al acontecimiento: fue Dios quien hizo «salir» y «subir» a su pueblo de Egipto, de la «casa de esclavitud». La afirmación se repite a menudo, desde el Pentateuco hasta los últimos libros del Antiguo Testamento, Daniel y la Sabiduría, y en todas las formas literarias: en los libros históricos, los profetas y en los Salmos. Es el artículo fundamental de la fe de Israel.

Pero está claro que esta unidad es fruto de una composición literaria. El relato incorpora elementos diversos: rasgos legendarios en la historia del nacimiento de Moisés y de las plagas; un colorido épico y recuerdos de mitos en el paso del mar y en el canto de victoria; una liturgia de la Pascua y unas leyes cultuales sobre la Pascua, los Azimos y los primogénitos. Existen dos relatos de la vocación de Moisés (Ex 3-4 y 6,2-7,7) separados por Ex 5,1-6,1, donde ya comienzan las disputas entre Moisés y el faraón. Es difícil determinar qué papel corresponde a Moisés y cuál a Aarón. La salida de los israelitas aparece unas veces (Ex 3,20; 11,1; 12,31) como una concesión arrancada al faraón y otras como una huida a ocultas del faraón y contra su voluntad (Ex 14,5, etc.). El relato actual tiene tras sí una larga historia.

La crítica literaria no duda en absoluto en dejar a un lado el canto de victoria (Ex 15,1-19). También distingue con bastante facilidad las

aportaciones de la redacción sacerdotal (P o un redactor sacerdotal posterior), las más importantes de las cuales serían: las secas indicaciones del cap. 1 (vv. 1-5.7.13-14) [1], el segundo relato de la vocación de Moisés (6,2-7,13), la plaga de los mosquitos (8,12-15) y de las úlceras (9,8-12), la ley de la Pascua y de los Azimos (12,1-20.40-51) y la de los primogénitos (13,1-2). También hay parte de redacción sacerdotal en varios capítulos, y de manera muy especial en el relato del paso del mar (Ex 14), punto culminante de la historia.

Las fuentes J y E son más difíciles de distinguir una de otra. La crítica literaria clásica las reconoce aquí lo mismo que en otras partes, pero no hay dos autores que coincidan al detalle en la distribución [2]. Los que no aceptan la existencia de una fuente elohísta independiente no descubren aquí (además de P) más que una fuente yahvista, la cual combinó tradiciones diferentes y sufrió adiciones posteriores [3] o fue «reeditada» con correcciones y complementos [4]. El análisis literario más reciente admite las dos fuentes J y E, pero cambia un poco las atribuciones: concede la mayor parte a E y supone una transformación profunda por parte del redactor yahvista-elohísta [5].

Esta incertidumbre explica que se haya buscado otra clave para interpretar estos capítulos. La que ha logrado una mejor acogida es la explicación cultual [6]. Ex 1-15 sería la leyenda sagrada de la fiesta de la Pascua. Esta fiesta de cultivadores y pastores se vinculó a la salida de Egipto, quizá por una coincidencia histórica; pero esto es una conjetura que no se puede verificar. El culto hacía revivir esa liberación, y el relato que acompañaba la celebración fue compuesto para explicar los ritos. Representó el acontecimiento como una lucha entre Dios y el faraón y, en el poema final, la amplió hasta darle la dimensión cósmica de un combate mítico entre Yahvé y los poderes del mal. A la inversa, los actos cultuales que se realizaban influyeron en el relato. No es posible rehacer las etapas de esta composición, pero no es una combinación de fuentes literarias: no se puede hablar de J ni de E, ni siquiera de P. En cuanto al fondo, es un texto cultual, no una historia.

Esta teoría tropieza con varias dificultades. Ex 1-15 no es un bloque aislado: en su estado final está unido a lo que precede y a lo que sigue

1 Th. C. Vriezen, *Exodusstudien. Exodus 1*: VT 17 (1967) 334-353.
2 Compárese con los recientes análisis de M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 18, 31-32, 39; O. Eissfeldt, *Einleitung*, 250, 258, 265, 266; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Exodus 1-15*: BZAW 91 (1964) cuadro de pp. 124-125.
3 W. Rudolph, *Der «Elohist» von Exodus bis Joshua*: BZAW 68 (1938) 1-32, y el cuadro de pp. 274-275. Cf. la crítica de O. Eissfeldt, *Die Komposition von Exodus 1-12. Eine Rettung des Elohisten*: «Theologische Blätter» 18 (1939) col. 224-233 = *Kleine Schriften* II, 160-170.
4 S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Trondheim 1964) 64-65.
5 A. Besters, *L'expression «Fils d'Israël» en Ex 1-14. Un nouveau critère pour la distinction des sources*: RB 74 (1967) 321-355.
6 J. Pedersen, *Passahfest und Passahlegende*: ZAW 52 (1934) 161-175; *Israel. Its Life and Culture* III-IV (Londres 1940) 384-415, 724-737 (²1959) *ibid.* y 794-795.

en el Pentateuco; forma parte de una gran historia de la salvación que pretende ser historia. Se encuentran en esos capítulos las mismas variedades de estilo y de intención que en el Génesis y en el resto del Exodo: es, repetimos, una composición literaria [7]. El problema de si hay que distinguir en ella dos (J y P) o tres (J, E, P) fuentes es secundario. Por otra parte, si esta historia hubiera sido compuesta para explicar la Pascua, la celebración de la fiesta debería seguir al episodio culminante de la misma, que es el paso del mar y la destrucción de los egipcios; ahora bien, la Pascua se celebra antes de ese acontecimiento esencial [8]. De hecho, la única explicación que la tradición más antigua nos da de la Pascua (Ex 12,26-27) es que se trata de un «paso», pero no el paso del mar; es el paso de Yahvé perdonando a las casas de los israelitas con ocasión de la décima plaga. Con esto se establece ya cierta unión entre la Pascua y la historia de la salvación; pero la vinculación explícita al éxodo no se encuentra hasta Dt 16,1-6: la «historificación» de la fiesta ha sido progresiva [9]. Finalmente, según 2 Re 23,22 y 2 Cr 35,18, Israel no celebró en común la Pascua entre la época de los Jueces y la reforma de Josías. No es verosímil que se compusiera una «leyenda sagrada» para una fiesta que no se celebraba ya en el santuario central [10].

Existe, además, una razón general. La fe de Israel se funda en las supuestas intervenciones de Dios en la historia de su pueblo. El culto es la expresión de esta fe y conmemora esta historia de la salvación: la tradición es anterior al culto, el culto no crea una historia [11]. Pero es igualmente claro que los ritos y la liturgia influyen a su vez en la formulación de la tradición; y esto se ve con particular claridad en Ex 12-13. La tarea del historiador consistirá, pues, en investigar, sin olvidar la crítica literaria, qué hechos están en la base de esta tradición y de su expresión cultual.

II. La opresión (Ex 1,8-22; 5,6-23)

La opresión de los israelitas se atribuye a un nuevo rey «que no conoció a José» (Ex 1,8): había que establecer una oposición con el faraón que había acogido bien a José y sus hermanos. La razón es el crecimiento maravilloso de los israelitas, que constituyen un peligro para los egipcios (1,9-10): se realizan las promesas hechas a los patriarcas. Esta opresión pasa por tres etapas: trabajo obligatorio en la construcción (1,11-12), eliminación de todos los recién nacidos varones (1,15-22), empeoramiento de las condiciones del trabajo obligatorio (5,6-23). La primera y

7 S. Mowinckel, *Die vermeintliche «Passahlegende», Ex 1-15*: ST 5 (1951) 66-88.
8 M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 71s.
9 R. de Vaux, *Les sacrifices dans l'Ancien Testament* (París 1964) 20-23.
10 G. Fohrer, *Überlieferung*... (citado en la nota 2) 90-96.
11 G. E. Wright, *Cult and History*: «Interpretation» 16 (1962) 3-20; A. S. Kapelrud, *The Role of the Cult in Old Israel*, en *The Bible and Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt (Nueva York 1965) 44-56. Para comparación: W. G. Lambert, *Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians*: JSS 13 (1968) 104-112.

tercera etapas son coherentes; pero la supresión de los recién nacidos es contraria a la intención del faraón de tener obreros para sus trabajos y no prepara el empeoramiento del trabajo. El relato de Ex 1,15-22 tampoco está de acuerdo con el crecimiento del número de los israelitas, que es el supuesto motivo de la opresión, puesto que les basta con dos comadronas. Por lo demás, los nombres de éstas son interesantes; son semíticos de un tipo antiguo: Siprá se encuentra en una lista de esclavos asiáticos en Egipto, en el siglo XVIII a.C. [12]; Puá es, en los poemas de Ras Samra, el nombre de una de las hijas de Danel, *pgt*, que también en ugarítico es un nombre común que significa «chica joven» [13]. Es una tradición antigua, pero diferente de la del trabajo obligatorio, y prepara el relato del nacimiento de Moisés (Ex 2,1-10).

La opresión consistió, pues, para los israelitas en que estuvieron sometidos a trabajos de construcción: fueron empleados en construir las ciudades-almacenes o ciudades de defensa de Pitón y Ramsés (Ex 1,11). No hay razón para considerar estas precisiones como tardías [14]. Pitón es Pr-Itm = Teku, en la región donde se habían establecido los hermanos de José [15]. Ramsés es Pi-Ramsés, la ciudad de Ramsés. Se discute su localización. Las dos identificaciones que debemos considerar son Tanis [16] y Cantir, veinte kilómetros al sur de Tanis [17]. Ambos lugares poseen monumentos a nombre de Ramsés y cuentan con títulos de peso. La objeción más fuerte para identificar a Pi-Ramsés con Tanis es que un texto del final de la época ramésida menciona a Tanis y a Pi-Ramsés como dos lugares distintos [18]. La solución pudiera consistir en que Tanis y Ramsés formaban parte de un vasto territorio sobre el que construyó Ramsés: Cantir, donde se han encontrado los restos de un palacio de Ramsés II, sería el barrio residencial, y Tanis sería la ciudad religiosa [19]. El problema es secundario para el historiador. Lo importante es que el nombre de Pi-Ramsés desaparece de los textos egipcios antes del final de la dinastía XX: la tradición bíblica es antigua y tiene ciertamente un fundamento histórico. Nos permite decidir que el faraón de la opresión fue Ramsés II (1290-1224). Sabemos que de hecho construyó mucho en el delta y que trasladó allí su residencia y la capital de Egipto, lo cual está de acuerdo con el relato del Exodo.

No parece que Egipto haya conocido una organización regular del trabajo obligatorio, es decir, del trabajo gratuito que había que prestar anualmente al Estado, tal como existía en Mesopotamia y Canaán [20]; pero es cierto que cualquier súbdito del faraón podía, salvo casos excepcionales, ser reclutado siempre que fuera necesario. No obstante, la mano de obra ordinaria para las grandes obras públicas la proporcionaban el ejército, los prisioneros de guerra y los esclavos vinculados a los templos o dominios reales [21]; estos esclavos eran cautivos o descendientes de cautivos [22]. Una escena de la tumba de Rekhmaré, bajo la dinastía XVIII, representa a unos nubios y sirios que hacen ladrillos y los transportan; las inscripciones dicen: «Los cautivos que ha traído su Majestad para las obras del templo (de Amón en Tebas)... fabricando ladrillos para reconstruir los almacenes (de Amón)» [23]. De forma análoga obligó David a la población vencida de Rabat Amón a hacer ladrillos y otras obras (2 Sm 12,31), y Mesa de Moab utilizó a cautivos israelitas para sus construcciones [24]. Una expedición enviada a las canteras del Wadi Hammamat, bajo Ramsés IV, incluía, aparte de los obreros especializados: 5.000 soldados, 200 marineros, 800 apiru, 2.000 hombres de los dominios sagrados y reales [25]. Dos papiros del reinado de Ramsés II mandan que se distribuyan sus raciones a los soldados y a los apiru que realizan el transporte de la piedra para construcciones en la región de Menfis [26]. Casi seguro que estos apiru eran prisioneros de guerra, oriundos de Canaán, como los 3.600 apiru que había traído Amenofis II de su campaña en Asia [27].

Donde se encuentra con más frecuencia en la Biblia el nombre de *'Ibrí* dado a los israelitas es en los textos relativos a la estancia en Egipto y, particularmente, al período de opresión. Ahora bien, nosotros hemos establecido que los términos «hebreo» y «habiru/apiru» coinciden en parte [28]. En el caso que nos ocupa, los antepasados de los israelitas,

12 W. F. Albright: JAOS 74 (1954) 222-233, cf. 229.

13 C. H. Gordon, *Ugarit Textbook* (Roma 1965) Glosario, n. 2081; J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Berlín ²1965) n. 2246.

14 Contra D. B. Redford, *Ex 1,11*: VT 13 (1963) 401-418; cf. W. Helck, *Tkw und Ramsesstadt*: VT 15 (1965) 35-48.

15 Cf. *supra*, pp. 298-299.

16 Sobre todo, P. Montet, *Tanis, Avaris et Pi-Ramsès*: RB 39 (1930) 5-28 y después con frecuencia; A. Gardiner, *Tanis and Pi-Ra'messe. A Retractation*: JEA 19 (1933) 122-128; *Ancient Egyptian Onomastica* II (Londres 1947) 171*-175*.

17 Sobre todo, B. Couroyer, *La résidence ramesside du Delta*: 43 (1966) 75-98; L. Habach, *Khatá'na-Qantir*: ASAE 52 (1954) 479-559; E. P. Uphill, *Pithom and Raamses. Their Location and Significance*: JNES 27 (1968) 291-316; 28 (1969) 15-39.

18 El Onomasticon de Amenope, en A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* II, n. 410 y 417.

19 A. Alt, *Die Delta Residenz der Ramessiden*, en *Hom. Fr. Zucker* (Berlín 1954) 3-13 = *Kleine Schriften* III, 176-185; J. von Beckerath, *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten* (Glückstad 1965) Excursus: «Die Delta-Residenz der Ramessiden», 157-159.

20 I. Mendelsohn, *On Corvée Labor in Ancient Canaan and Israel*: BASOR 167 (oct. 1962) 31-35.

21 Cf. los textos citados por W. Helck, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie* (Hildesheim 1964) 21; lo mismo en Mesopotamia, I. Mendelsohn, *Slavery in Ancient Near East* (Nueva York 1949) 92-99.

22 G. Posener, *Une liste de noms propres étrangers...*: «Syria» 18 (1937) 183-197.

23 N. de G. Davies, *The Tomb of Rechh-mire' at Thebes* (Nueva York 1943) I, 55; II, lam. LVIII-LIX. Sobre el trabajo de los ladrillos, cf. C. F. Nims, *Bricks without Straw?*: BibArch 13 (1950) 22-28.

24 Stela 11.25-26; KAI n. 181; ANET 320.

25 L. Christophe, *La stèle de l'an III de Ramsès IV au Ouâdi Hammâmât*: BIFAO 48 (1949) 1-38, líneas 16-17; cf. J. Bottéro, *Le problème des Habiru* (París 1954) n. 190.

26 Pap. Leiden 348 y 349; J. Bottéro, *loc. cit.*, n. 187-188. Nueva traducción del primer texto en R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (Londres 1954) 491.

27 ANET 247a = Bottéro, *loc. cit.*, n. 183.

28 Cf. *supra*, pp. 214-219.

que habían entrado libremente en Egipto, fueron asimilados, por su comunidad de raza y origen, a los apiru, prisioneros de guerra, y forzados como ellos a los trabajos de Ramsés II en el delta. Se comprende que unos pastores seminómadas experimentaran la dureza de tal cambio y quisieran volver a la vida libre del desierto. Se comprende también que los egipcios no quisiesen perder esta mano de obra gratuita y que considerasen la oposición a prestar su trabajo como una rebelión de esclavos, y su partida como una evasión de prisioneros.

III. La juventud de Moisés

En este momento surge Moisés, cuya figura, desde su nacimiento hasta su muerte, va a dominar en todos los relatos del Pentateuco, desde el principio del Exodo hasta el último capítulo del Deuteronomio. La posteridad le consideró como autor del Pentateuco, fundador de la religión de Israel, promulgador de la Ley, organizador del pueblo y del culto, jefe carismático, profeta y sacerdote. Pero he aquí que la crítica moderna le ha quitado casi todas estas prerrogativas, llegando incluso a dudar de su existencia o, por lo menos, de que nosotros podamos decir algo histórico sobre su personalidad y su función [29]. Moisés se habría introducido en las tradiciones sobre la salida de Egipto, la marcha a través del desierto y el Sinaí cuando estos recuerdos, propios de algunos grupos, se convirtieron en patrimonio común de «todo Israel» [30]. No se le puede considerar como el fundador de una religión [31].

Sin embargo, ya comienza a tomar cuerpo una reacción, y algunos trabajos actuales conceden más consistencia histórica a la figura de Moisés [32]. En primer lugar, hay que reconocer que, suprimiendo a

[29] Cf. la historia de las investigaciones sobre Moisés: C. A. Keller, *Von Stand und Aufgabe der Moseforschung*: TZ 13 (1957) 430-431; R. Smend, *Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth* (Tubinga 1959); E. Osswald, *Das Bild des Moses in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen* (Berlín 1962); H. Schmid, *Der Stand der Moseforschung*: «Judaica» 21 (1965) 194-221; R. J. Thompson, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf* (SVT 19; Leiden 1970).

[30] Especialmente M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 172-191: dado que los diferentes «temas» del Pentateuco fueron en un principio independientes, Moisés no puede ser original en todos. Es secundario en los temas de la salida de Egipto, del Sinaí, de la marcha a través del desierto. Sólo un elemento de la tradición parece sólido: el recuerdo de una tumba de Moisés en el país de Moab (Dt 34-6). Moisés habría desempeñado un papel en la fase preparatoria de la ocupación de Canaán por las tribus de Palestina central; los detalles se habrían perdido cuando se agrandó la figura de Moisés a la medida de «todo Israel». Cf. también, M. Noth, *Geschichte*, 127-128.

[31] M. Noth *Geschichte*, 128, nota 3; K. Koch, *Der Tod des Religionsstifters*: «Kerygma und Dogma» 8 (1962) 100-123, con la respuesta de Fr. Baumgärtel, *ibid.* 9 (1963) 223-233.

[32] A partir de la segunda edición de su *Historia*, M. Noth ha reconocido que Moisés, en razón de su nombre egipcio, pudo desempeñar un papel en la salida de Egipto, el de un mensajero de Dios que anuncia la intervención divina *(Geschichte*, 128, nota 2). Son más positivos: R. Smend, *Jahwerkrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* (Gotinga 1963) 87-97; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15*: BZAW 91 (1964); S. Herrmann,

Moisés, se hace inexplicable la religión y la existencia misma de Israel; alguien ha dicho que «si la tradición no nos dijera nada de Moisés, habría que inventarlo» [33]. Pero esto no basta. Hay que establecer los lazos de las tradiciones con la historia.

El relato del nacimiento de Moisés (Ex 2,1-10) viene preparado por la orden del faraón de matar a todos los niños varones (Ex 1,15-22), la cual no concuerda, según hemos visto, con la tradición sobre el trabajo obligatorio. Se ha relacionado, y con razón, la bella historia de «Moisés salvado de las aguas» con leyendas sobre la infancia de ciertos héroes, en concreto con la leyenda de Sargón de Agadé [34]: la madre de Sargón confía el bebé al río, metido en una cesta de junco, cuya tapadera está pegada con betún. Es recogido por un extractor de agua, Akki, quien lo cuida y hace jardinero suyo. Llega a ser un gran rey. Es éste un tema corriente del folklore. Se ha hecho otra comparación interesante [35] con un texto sumerio-acádico relativo a la adopción: un niño encontrado es confiado a una nodriza, quien lo guarda tres años mediante un salario; al cabo de ellos es adoptado y recibe una educación de escriba [36]. El paralelismo entre este texto jurídico y el relato bíblico es sorprendente. Es verosímil que, con el tema folklórico del niño salvado, este relato se haya inspirado en las costumbres de adopción. Podría proceder del mismo ambiente que la historia de José. También él tiene cierto conocimiento de las cosas de Egipto: los cañaverales de la orilla del Nilo, la cesta de papiro untada de betún y pez, hecha como las barcas egipcias; pero también ignora algunas cosas: los egiptólogos protestan contra ese cuadro de una hija del faraón que va a bañarse al río. Se trata, una vez más, de Egipto visto por un palestino; la hija del faraón habla hebreo: llama *Mosheh* al niño, porque lo ha sacado, *mashah*, del agua, explicación aproximativa, ya que el nombre tiene la forma de un participio activo y significaría «el que saca» y no «el sacado».

En realidad, el nombre de Moisés es egipcio [37]. Es comparable a los nombres teóforos: *Aḥmoses*, *Thutmoses*, *Ptaḥmoses*, «tal dios ha nacido», que se daban a los niños nacidos el día aniversario de un dios. La forma abreviada *mśy* o *mśw* se encuentra también en egipcio y es bastante frecuente en el Imperio Nuevo. Existe incluso uno de esos personajes

Mose: EvTh 28 (1968) 301-328; H. Schmid, *Mose, Überlieferung und Geschichte* (Berlín 1968); G. Widengren, *What do we know about Moses?*, en *Proclamation and Presence (Volume G. Henton Davies)* (Londres 1970) 21-47.

[33] N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (1916) 310; citado con frecuencia (por ejemplo, J. Bright, *History*, 116).

[34] ANET 119.

[35] B. S. Childs, *The Birth of Moses*: JBL 84 (1965) 109-122.

[36] El texto en B. Landsberger, *Die Serie ana ittisu* (= *Materialien zur sumerischen Lexikon* I) (Roma 1937) 43-47.

[37] A. Gardiner, *The Egyptian Origin of Some English Personal Names*: JAOS 56 (1936) 189-197; J. G. Griffiths, *The Egyptian Derivation of Name Moses*: JNES 12 (1953) 225-231; P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (París 1959) 34-36; S. Herrmann *(loc. cit.* en la nota 32) 303-304.

con los que se ha querido identificar a Moisés [38]. En un papiro del final de la dinastía XIX se presenta una queja contra el visir ante «Mose», el cual le castiga [39]. Pero como el único que está por encima del visir es el faraón, este Mose debe designar al rey, en cuyo caso sería una forma abreviada del nombre Amenmose, uno de los sucesores de Merneptah [40]. Sin embargo, otro papiro un poco anterior, que es copia de una obra literaria, habla de soldados que no han recibido su ración y amenazan con que «Mose» castigue al culpable [41]. También aquí se puede tratar del faraón, pero éste no puede ser Amenmose. Es, pues, posible que «Mose» sea una apelación familiar del faraón reinante, tomada de Ramsés, el nombre real por excelencia de la época ramésida [42]. De todas formas, no se puede mantener la identificación con Moisés. Pero su nombre es egipcio, como los de otros miembros de su familia [43], los más claros de los cuales son Merari (Ex 6,16), *Mrry*, «bien amado», y Pinjás (Ex 6,25), *P'-nḥsy*, «el negro» [44]. Estos nombres confirman la presencia en Egipto de un grupo levítico, del que formaba parte Moisés. Las genealogías sacerdotales (Ex 6,20; Nm 26,59) le atribuyen como padre a Amrán y como madre a Yocabed; él sería nieto de Leví por parte de su madre, y bisnieto por parte de su padre. Habría tenido un hermano mayor, Aarón, y una hermana, María, la cual sería su hermana mayor según la historia de Ex 2,1-10.

Adoptado por la hija del faraón (Ex 2,10), Moisés habría permanecido en la corte hasta llegar a su mayoría de edad (Ex 2,10-11); la tradición ha concluido de ahí que había sido «instruido en toda la sabiduría de los egipcios» (Hch 7,22). Contamos, por esta época, con el ejemplo de asiáticos a los que mandaban instruir los faraones para confiarles cargos administrativos [45]. Pero nada indica que ése fuera el caso de Moisés. La tradición contaba que Moisés había vuelto a visitar a sus hermanos y había matado a un egipcio vigilante de los obreros forzados y que por eso huyó a Madián. Allí quedó mucho tiempo, se casó, tuvo un hijo y recibió la revelación de Yahvé, que le envió a liberar a sus hermanos (Ex 2,11-4,31).

38 En último lugar, Fr. Cornelius, *Moses urkundlich*: ZAW 78 (1966) 75-78.

39 Pap. Salt 124, rect. 2, 17-18, reeditado por J. Cerny: JEA 15 (1929) 243-258.

40 J. Cerny, *loc. cit.*, 255; W. Helck, *Zur Geschichte der 19. und 20. Dynastie*: ZDMG 105 (1955) 27-52, cf. 40; C. Aldred, *The Parentage of King Siptah*: JEA 49 (1963) 41-48, cf. 43.

41 Pap. Anastasi I, 18 1-2; A. Gardiner, *Egyptian Hieratic Texts* I (Leipzig 1911) 20*.

42 R. O. Faulkner, *Egypt from the Inception of the Nineteenth Dynasty to Death of Ramesses III*, en CAH II, 23 (1966) 22.

43 T. J. Meek, *Moses and the Levites*: AJSL 56 (1939) 113-120.

44 Un *P'-nḥsy* fue visir bajo Merneptah.

45 Cf. *supra*, p. 296 y la referencia a S. Sauneron, J. Yoyotte: «Revue d'Égyptologie» 7 (1951) 67-70.

IV. Moisés y los madianitas [46]

Esta historia de la estancia de Moisés en Madián, en la que la crítica literaria reconoce de ordinario las dos fuentes, yahvista y elohísta, continúa en Ex 18 (E), el encuentro de Moisés con Jetró. Esta tradición madianita es ciertamente antigua, y no hay razón para admitir que se introdujo en ella la figura de Moisés de forma secundaria [47]; tiene que tener un fundamento histórico [48]. Si se tiene en cuenta la hostilidad hacia los madianitas que se trasluce en los relatos de Baal Peor (Nm 25, 6-9), de la guerra santa contra Madián (Nm 31) y de Gedeón (Jue 6-8), la tradición no inventó que Moisés había tenido una mujer madianita, que había recibido su revelación en Madián y que un madianita había participado en la organización del pueblo. Se advertirá que la fuente sacerdotal ha desplazado la escena de la revelación del nombre divino y la ha situado en Egipto (Ex 6,2-9).

Las relaciones familiares de Moisés con los madianitas son muy confusas en nuestros textos. Según Ex 2,21, Moisés se casó con la madianita Séfora; pero, según Nm 12,1, tuvo a una cusita por esposa. Algunos críticos descartan esta indicación como tardía [49]. Si se la mantiene como antigua, esa cusita sería una etíope, según el sentido ordinario de Cus en la Biblia. Es más verosímil que sea oriunda de la tribu de Cusán, que aparece en Hab 3,7 en paralelismo con Madián, bien porque los dos nombres fuesen equivalentes, bien porque los dos pueblos estuviesen unidos por el parentesco o la residencia; se trataría, en este caso, de una simple variante de la tradición madianita. Pero, según Jue 1,16 (completado según el griego) y 4,11, la mujer de Moisés sería una quenita, la hija de Jobab, suegro de Moisés. No obstante, según Nm 10,29, este Jobab es el hijo de Reguel, el madianita, suegro de Moisés. Se ha entendido alguna vez que la designación de suegro se refería a Reguel y no a Jobab, el cual sería entonces cuñado de Moisés. Pero lo cierto es que a Reguel se le llama, sin ninguna ambigüedad, suegro de Moisés (Ex 2,18). Ahora bien, en el mismo relato (Ex 3,1; 3,8), y varias veces en Ex 18, el suegro de Moisés es el madianita Jetró. Hay acuerdo en considerar a Reguel como secundario en Ex 2,18, y en cuan-

46 Recojo aquí mi estudio *Sur l'origine kénite ou madianite du yahvisme*, aparecido en: «Eretz-Israel» 9 (1969) 28-32.

47 Como lo ha defendido recientemente todavía A. H. J. Gunneweg, *Mose in Madian*: ZTK 61 (1964) 1-9. Sigue la teoría de M. Noth sobre la composición del Pentateuco a partir de «temas» independientes en un principio. Según él, la tradición madianita es concurrente de la del Sinaí, y Moisés era ajeno a las dos. Era, en cambio, original en la tradición de la salida de Egipto, que no conocía a Yahvé.

48 Recientemente, R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* (Gotinga 1963) 96; G. Fohrer (*loc. cit.* en la nota 32) 27; H. Seebass, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan*: BZAW 98 (1966) 86-87.

49 Ya Wellhausen y recientemente H. Seebass: VT 14 (1964) 111 nota 3; *Der Erzvater Israel*..., 84 nota 139.

to a Nm 10,29, puede ser una tentativa de hacer coherente esta tradición con la de Jue 1,16; 4,11 [50]. La crítica literaria atribuye Jobab a la fuente yahvista y Jetró a la elohísta. Se ha intentado entender que Jetró era el suegro *(ḥôten)* de Moisés, que Jobab era su yerno *(ḥâtân)* y que ambos pertenecían al clan de Reguel; en Jue 1,16; 4,11, «quenita» sería un nombre de oficio, «herrero», y Jobab sería miembro de un grupo metalúrgico de los madianitas [51]. Es mejor reconocer dos fuentes concurrentes: la tradición del Exodo, según la cual Moisés se había casado con la hija del madianita Jetró, y la tradición de Jueces, según la cual se había casado con la hija del quenita Jobab. Los dos nombres propios se hallan ya en los textos de Ras Samra [52]; por tanto, las dos tradiciones podrían ser igualmente antiguas. Se ha intentado conciliarlas considerando a los quenitas como una fracción de los madianitas [53]; pero esta hipótesis sólo cuenta en su apoyo con el texto armonizante de Nm 10,29: en ninguna otra parte de la Biblia se asimilan los quenitas a los madianitas, ni se los asocia a ellos.

La tradición del matrimonio quenita de Moisés procede de Palestina del sur, donde se establecieron algunos quenitas, juntamente con Judá, en la región de Arad (Jue 1,16), y donde los encuentra Saúl (1 Sm 15,6); en tiempo de David existen allí un Négueb de los quenitas y ciudades quenitas (1 Sm 27,10; 30,29). Estos contactos, siempre amistosos, debieron de traducirse en alianzas de familia. Por otro lado, en esta región se habían establecido muy temprano algunos grupos levíticos (cf. especialmente Nm 26,58; Jue 17,7; 19,1). Es posible que esta tradición sea la versión del sur de Palestina sobre el matrimonio de Moisés con una extranjera. Es independiente de la tradición madianita y no tiene ninguna relación con la salida de Egipto [54].

Por el contrario, la tradición del matrimonio madianita está estrechamente vinculada a Egipto; según las dos fuentes, yahvista y elohísta, Moisés viene de allí y allá vuelve. También está relacionada con la salida de Egipto: Moisés recibe en Madián el anuncio de que Yahvé hará «subir» a los israelitas de Egipto (J) o la orden de hacerlos «salir» (E); Jetró se congratulará de que Yahvé haya sacado a los israelitas de entre las manos de los egipcios (Ex 18,9-10 [E?]). Esta vinculación, afirmada por las dos fuentes antiguas, pertenece a la tradición primitiva y debe

[50] Sobre el carácter complejo de Nm 10,29-36, cf. H. Seebass, *Zu Num. X, 33f:* VT 14 (1964) 111-113; M. Noth, *Das vierte Buch Mose, Numeri* (1966) 69-70.
[51] W. F. Albright, *Jethro, Hobab and Reuel:* CBQ 25 (1963) 1-11.
[52] C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965) Glosario, n. 918, *Hbb* y n. 1170, *Ytr*.
[53] Es una opinión común; cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1950) 152-153; K. H. Bernhardt, *Gott und Bild* (Berlín 1956) 127, con referencias bibliográficas; entre los autores más recientes: B. Mazar, *The Santuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite:* JNES 24 (1965) 297-303, cf. 300.
[54] Cuando 1 Sm 15,6 recuerda la benevolencia de los quenitas hacia los israelitas que subían de Egipto, no es un recuerdo de la estancia de Moisés en Madián y de la salida de Egipto, sino un eco de Nm 10,31-32.

responder a la historia. Ya hemos dicho al comienzo por qué la tradición de la estancia en Madián no podía haber sido inventada; el nombre egipcio de Moisés confirma, por otro lado, sus vínculos con el valle del Nilo y su papel en la salida de Egipto.

Los geógrafos sitúan a Madián en Arabia, al sur del golfo de Aqaba. En efecto, la topografía y el folklore árabes localizan en esta región la estancia de Moisés junto a Jetró, que en árabe se llama Shuaib; Eusebio conoce en Arabia una ciudad de Madiane, que figura ya en Tolomeo y en la que piensa quizá Josefo cuando conduce a Moisés a la ciudad de Madiane, cerca del mar Rojo [55]. Pero esta localización quizá no sea válida para una época más antigua. La misma Biblia es mucho más vaga. Presenta a los madianitas como grandes nómadas: los israelitas los encuentran al nordeste del mar Muerto (Nm 22,4; 25,6ss; 31); vienen de Transjordania, montados en sus camellos para saquear Palestina central (Jue 6-8). En cuanto a su territorio propio, la única indicación precisa se nos da en 1 Re 11,19: el joven príncipe edomita, Hadad, huyendo de Egipto, pasa primero por Madián y después por Farán. Ahora bien, el camino de Edom a Egipto no pasa por Arabia, y el desierto de Farán se extiende al sur del Négueb, desde la región de Cades hasta Egipto; aquí es donde habita Ismael (Gn 21,21), y de aquí parten los exploradores enviados a Canaán (Nm 12,16; 13,3.26). Estos datos situarían a Madián al este del desierto de Farán, todavía en la península sinaítica. Por otra parte, a Jetró es presentado como un pastor nómada (Ex 2,16) y, después de su encuentro con Moisés, regresa a su país (Ex 18,27). El mismo Moisés conduce su rebaño lejos de la casa de su suegro (Ex 3,1). Estos dos últimos episodios están situados en la «montaña de Elohim». Por consiguiente, no hay razón alguna para hacer ir a Moisés hasta Arabia ni para localizar allí el lugar de la revelación divina.

En todo caso, podemos mantener como histórico que Moisés tuvo relaciones con los madianitas. Se ha querido ir más lejos. Al «suegro de Moisés» se le llama «el sacerdote de Madián» (Ex 2,16; 3,1; 18,1), y ofrece un sacrificio (Ex 18,12). Es cierto que también los patriarcas habían ofrecido sacrificios, pero no se les llama nunca sacerdotes. Este título, dado repetidas veces al suegro de Moisés, indica que era más que un jefe de tribu y que tenía una función religiosa [56]. Ahora bien, durante su estancia en Madián es cuando recibe Moisés la revelación del nombre de Yahvé (Ex 3,13-15); el mismo Jetró invoca el nombre de Yahvé (Ex 18,10); al parecer, es a esta divinidad a la que ofrece un sacrificio, y él preside a continuación el banquete sagrado (Ex 18,12). Se ha querido concluir de todo esto, que el yahvismo tiene origen madianita; esta teoría es sostenida actualmente, con más o menos firmeza, por la mayoría de los exegetas e historiadores [57].

[55] Referencias en F. M. Abel, *Géographie de la Palestina* I (París 1933) 285.
[56] Contra C. H. W. Brekelmans, *Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel:* OTS 10 (1954) 215-224.
[57] Cf. la bibliografía y los argumentos en H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua,*

Estos mismos autores, admitiendo el parentesco de los madianitas con los quenitas, sacan otros argumentos de las relaciones entre los quenitas y los antepasados de Israel (y el mismo Moisés, según la tradición de Jueces). Caín, antepasado epónimo de los quenitas, llevaba el signo de Yahvé (Gn 4,15) y era, por tanto, un adorador de Yahvé [58]; los recabitas, yahvistas fervientes (2 Re 10,15-27; Jr 35,1-11), descendían de los quenitas según 1 Cr 2,55. Pero el texto del Génesis es de redacción yahvista y, por tanto, dice simplemente que Dios puso un signo sobre Caín para protegerlo: era la señal de un clan en el que la venganza de la sangre se ejercía de forma terrible (Gn 4,15 y 24); nada indica que ése fuese «el signo de Yahvé». En cuanto a los recabitas, la genealogía tardía de Crónicas tan sólo significa que se asimiló a los recabitas con los quenitas, porque llevaban un género de vida similar. En realidad, no existe ningún indicio claro en la Biblia de que los quenitas veneraran a una divinidad llamada Yahvé o con un nombre parecido.

Es verdad que se podrían invocar testimonios indirectos y externos a la Biblia. Una lista geográfica de la época de Amenofis III, en un templo de Soleb (Nubia), contiene, al lado de otros «países de los shasu», un «país de los shasu *Yhw3*»; y este mismo nombre se lee en una copia de esa lista, hecha bajo Ramsés II, en un templo de Amara occidental (Nubia) [59]. El único nombre, fuera de ése, que puede ser identificado con seguridad se halla en el grupo de Amara y es el del «país de los shasu *S'rr*», sin duda alguna Seír (Edom). Los egipcios llamaban shasu a los beduinos que llevaban vida nómada al este de su frontera del delta, en el sur de Palestina y Transjordania. Es posible que bajo ese nombre genérico estuviesen comprendidos los quenitas, madianitas y algunos de los predecesores de Israel, entre otros grupos; pero los egipcios sólo los diversificaban según su territorio habitual de pastoreo. *Yhw3* es un nombre geográfico, como Seír; es arbitrario ver en él el equivalente de un *Bet Yhw3*, un «templo de Yahvé» [60]. Sería más sencillo suponer que el nombre de la región coincidía con el de la divinidad que allí se veneraba, pero esto es una pura hipótesis. Así, pues, lo único

149-155; *Moses and Monotheism*, en *From Moses to Qumran* (Londres 1963) 48-57; K. H. Bernhardt, *Gott und Bild* (Berlín 1956) 125-128; O. Eissfeldt, *Jahwe, der Gott der Väter*: TZL 88 (1963) col. 481-490, cf. 486-487 = *Kleine Schriften* IV, 85-86.

[58] Es una opinión que han defendido B. Stade, *Das Kainszeichen*: ZAW 14 (1894) 250-318, y W. Vischer, *Yahwe, der Gott Kains* (Munich 1929), hasta H. Heyde, *Kain, der erste Jahwe-Verehrer* (Stuttgart 1965).

[59] Los dos textos esperan una edición definitiva. Para Soleb, cf. provisionalmente: J. Leclant: «Orientalia» 32 (1963) 203; R. Giveon, *Toponymes ouest-asiatiques à Soleb*: VT 14 (1964) 239-255. Para Amara-Oeste; B. Grdseloff: «Revue de l'Histoire Juive en Egypte» 1 (1947) 79-83; S. H. Horn: JNES 12 (1953) 201; K. A. Kitchen: JEA 50 (1964) 67, y cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 53-54; R. Giveon, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens* (Leiden 1971) 27-28, 76.

[60] R. Giveon, *The Shosu of Egyptian Sources and the Exodus*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalén 1967) 193-196, cf. 193; *id.*: JBL 83 (1964) 415-416.

que queda es que, en la región donde vivían los quenitas y donde los encontraron los antepasados de Israel, existía un nombre geográfico muy parecido al del Dios de Israel. Esto es muy interesante, pero no basta para hablar de un culto a Yahvé entre los quenitas [61].

Se ha querido sacar un último argumento de la arqueología. Las excavaciones de Tell Arad han detectado un santuario israelita, sin duda alguna yahvista, construido en el siglo x a.C.; habría sucedido a un lugar sagrado atendido por la familia de Hobab, el quenita, instalada en Arad según Jue 1,16 [62]. Esta hipótesis sería aceptable, si la teoría del yahvismo de los quenitas estuviera probada; pero no constituye un argumento suficiente para establecerla. Si se acepta, por otra parte, la distinción entre quenitas y madianitas, entre las tradiciones de un matrimonio quenita y de un matrimonio madianita para Moisés, resta muy poca probabilidad para un origen «quenita» del yahvismo.

En principio, los argumentos sacados de la tradición madianita parecen más fuertes. En Ex 18, Moisés y su suegro, el sacerdote de Madián, se encuentran en el desierto, en la «montaña de Elohim»; el sacerdote de Madián ofrece un sacrificio y preside un banquete que se come «ante Dios»; es decir, la escena se realiza en un lugar sagrado donde oficia el sacerdote de Madián. Ahora bien, ese sacerdote bendice a Yahvé, que ha liberado a los israelitas y proclama que Yahvé es superior a todos los otros dioses. Es decir, que ese sacerdote madianita es sacerdote de Yahvé. La «montaña de Elohim», donde él oficia, es un santuario madianita; ahora bien, en la «montaña de Elohim» es donde, según la misma fuente elohísta, tuvo Moisés la revelación del nombre de Yahvé (Ex 3,1b) y recibió su misión (Ex 3,12). Estos son los argumentos.

Pero la confesión de Jetró (Ex 18,10-11) es susceptible de varias interpretaciones. Puede ser la afirmación de su propia fe, reforzada por los prodigios realizados por Yahvé en favor de los israelitas; también después de la resurrección de su hijo por Elías, la mujer de Sarepta dice: «Ahora sé que eres un hombre de Dios» (1 Re 17,24); ella ya lo sabía. Después de siglos de yahvismo, la expresión «tú sabrás (o vosotros sabréis) que yo soy Yahvé» se encuentra a menudo dirigida a los israelitas y es muy frecuente en Ezequiel [63]. Por el contrario, cuando el sirio Naamán, después de ser curado en el Jordán, confiesa: «Sí, desde ahora sé que no hay Dios en toda la tierra, excepto en Israel» (2 Re 5,15), manifiesta su conversión a Yahvé. Varios autores han admitido que éste es el sentido de Ex 18: Jetró se habría convertido al yahvismo de Moisés.

[61] S. Herrmann, *Der Name Jhw3 in den Inschriften von Soleb. Prinzipielle Erwägungen*, en *Fourth World Congress*... (citado en la nota anterior) 213-216; *Der alttestamentliche Gottesname*: EvTh 26 (1966) 281-293.

[62] B. Mazar *(loc. cit.* en la nota 53).

[63] Sobre todo esto: W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel* (Zurich 1954) = *Gottes Offenbarung* (Munich 1963) 41-119.

Pero aún es posible otro sentido, el que se desprende inmediatamente del texto: Jetró reconoce simplemente que el dios de Moisés, Yahvé, es más poderoso que los otros dioses. Se pueden citar muchos paralelos. Cuando Abimelec viene a proponer una alianza a Isaac, le dice: «Hemos visto con claridad que Yahvé está contigo» (Gn 26,28); en Jericó, Rajab dice a los espías israelitas: «Hemos sabido cómo Yahvé secó delante de vosotros las aguas del mar de las Cañas... Yahvé, vuestro Dios, es Dios lo mismo allá arriba en los cielos como aquí abajo en la tierra» (Jos 2,9-10). Abimelec y Rajab no eran yahvistas ni se convirtieron a Yahvé. El reconocimiento del Dios de Israel por paganos es un tema que se repite en la Biblia, desde la historia de Balaán (Nm 22-24) y de los gabaonitas (Jos 9,9-10) hasta el discurso de Ajior en Judit (5,5-21).

Hay que tener además en cuenta que Ex 18 no nos ha conservado la tradición en su forma primitiva [64]. La frecuencia del nombre de Yahvé (seis veces en los vv. 1-10) en este texto atribuido al Elohísta y los duplicados que abundan en estos versículos indican que el texto actual representa el término de una evolución. Hay que poner en relación con la declaración de Jetró los textos anteriores del Exodo, donde se presentan las plagas que van a caer sobre Egipto como pruebas de la presencia y del poder de Dios [65]. En las fuentes más antiguas los textos más explícitos son de tradición yahvista. Ante el Nilo transformado en sangre se dice: «Para que tú reconozcas que yo soy Yahvé» (Ex 7,17 [J]); ante la plaga de los tábanos: «Para que tú reconozcas que yo, Yahvé, estoy en medio del país» (Ex 8,18 [J]); ante la de la langosta: «Para que vosotros sepáis que yo soy Yahvé» (Ex 10,2 [J adicional]). Cuando se entera Jetró de «cómo había tratado Yahvé al faraón y a los egipcios» (Ex 18,8), exclama: «Ahora sé que Yahvé es superior a todos los dioses» (Ex 18,11).

Ese v. 11 es el punto culminante, y el v. 12 podría constituir una etapa final de la tradición o tener otro origen. Jetró ofrece un holocausto y *z^ebaḥîm*, y a continuación se comen en común las víctimas; pero el holocausto y los sacrificios de comunión son formas sacrificiales de Canaán que no parece haber conocido Israel en el desierto [66]. El mismo versículo ya no habla de Moisés y hace participar en la comida a Aarón y a los ancianos, de los que no se había tratado hasta ese momento. Es posible que la tradición haya interpretado el reconocimiento de la grandeza de Yahvé por parte de Jetró como una conversión, cuyo primer efecto habría sido ofrecer ese sacrificio; sería un testimonio de

[64] Cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (1959), *in loco*. R. Knierim, *Exodus 18. und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit*: ZAW 73 (1961) 146-171; H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, 70, 84.

[65] W. Zimmerli (*loc. cit.* en la nota 63) 19-27.

[66] R. de Vaux, *Institutions* II, 309, 326; *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) 21, 47; R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel* (Munich 1964) 75-99; A. Cody: Bib 49 (1968) 162-164.

fe. También cuando Jehú simula una conversión a Baal, le ofrece *z^ebaḥîm* y holocaustos (2 Re 10,18-24); y Naamán, ya convertido, promete no ofrecer más holocaustos ni *zebaḥ* a otro dios distinto de Yahvé (2 Re 5,17).

Por consiguiente, no se puede probar que Jetró fuera siempre un adorador de Yahvé. Tampoco cabe decir que la «montaña de Elohim» fuera un santuario madianita atendido por aquél: en Ex 18,5 es Jetró quien sale al encuentro de Moisés en la montaña de Elohim, donde éste acampaba, y desde allí regresa a su casa (Ex 18,27); según Ex 3,1, esa montaña de Elohim está lejos del lugar donde Jetró vive habitualmente.

Resulta, pues, que el suegro de Moisés es «sacerdote de Madián». Pero no sabemos nada sobre el sacerdocio madianita ni sobre el de los antiguos semitas nómadas de Arabia del norte y del Sinaí. Las tradiciones de Arabia central anteriores al Islam indican al menos que no existía una clase sacerdotal separada de la masa profana ni sacerdotes sacrificadores [67]. Estas tradiciones conocen, no obstante, un personaje religioso, el *kâhin* [68]. Era un adivino que transmitía oráculos, al que se consultaba en todos los asuntos importantes de la tribu y que ejercía la función de árbitro en los litigios entre particulares; sus decisiones eran aceptadas como un juicio de Dios. Ahora bien, el consejo que da Jetró a Moisés es que se reserve para sí la misión de presentar ante Dios los altercados más graves y de inculcar al pueblo las órdenes y leyes divinas (Ex 18,19-20). ¿No le está aconsejando con esto que retenga las funciones que él mismo, Jetró, ejercía como *kâhin* de los madianitas?

Esta explicación choca con dos graves dificultades. Nuestras informaciones sobre el *kâhin* árabe son casi dos mil años posteriores a la época de Moisés, en la que probablemente la situación era distinta. El mismo nombre, aislado en árabe, puede haber sido tomado, con una degradación de sentido, de las lenguas y pueblos semíticos del noroeste: cananeos, hebreos o arameos, entre los cuales *kôhen*, *kahna*, significa «sacerdote» [69]. La segunda objeción es igualmente seria. Aun descartando como adiciones los vv. 21b y 25b, las medidas que aconseja Jetró y que Moisés aplicará suponen que el pueblo es numeroso y ya está asentado (cada uno vuelve a su casa después de haber recibido su sentencia: v. 23); es atribuir a Moisés una medida de descentralización del poder judicial, que se tomó mucho más tarde [70]. Por consiguiente, de-

[67] J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlín ²1897) 130; H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'hégire* (Beirut 1928) 107-108.

[68] J. Wellhausen, *Reste...*, 134-136; A. Fischer, *kâhin*, en *Encyclopédie de l'Islam* II (1927) 665-666; J. Henninger, *La religion bédouine préislamique*, en *L'antica società beduina*, ed. Gabrieli (Roma 1959) 138; T. Fahd, *La divination arabe* (Leiden 1966) 91-97; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Roma 1969) 14-18.

[69] W. F. Albright, *Fron the Stone Age to Christianity* (Baltimore ²1946) 18.

[70] B. Knierim (*loc. cit.* en la nota 64) piensa en la reforma de Josafat (2 Cr 19,5-11), sobre la cual cf. W. F. Albright, *The Judicial Reform of Jehoshaphat*, en *Alexander Marx Jubilee Volume* (Nueva York 1950) 61-82.

bemos dejar vago el carácter propio y los atributos de ese «sacerdote» de Madián.

No habría habido, sin embargo, razón alguna para remontar esta reforma judicial a la intervención de un madianita si no se hubiera impuesto una vieja tradición que reconocía una influencia madianita en la primera organización del pueblo. Ciertos autores han llegado incluso a interpretar Ex 18 como el recuerdo de una alianza entre el grupo de Jetró y el de Moisés [71]. Se fundan sobre todo en el v. 12: hay una comida como en la alianza entre Isaac y Abimelec (Gn 26,28-30), un sacrificio y una comida como en la alianza entre Jacob y Labán (Gn 31,54). Esto es posible si se admite que ese versículo (excepto la mención de los holocaustos y de Aarón) pertenece a la tradición primitiva. Pero esto no hace cambiar la conclusión: no se puede probar que Jetró actuara como sacerdote de Yahvé [72] ni que transmitiera su fe a Moisés. No sabemos qué divinidad adoraban los madianitas; no sabemos nada acerca de su culto y su sacerdocio. Antes de decidir que los israelitas tomaron algo de ellos, habría que probar qué podían darles los madianitas. En tales condiciones, tanto la teoría del origen madianita del yahvismo como la del origen quenita siguen siendo hipótesis indemostrables.

V. La revelación del nombre divino [73]

Según la tradición yahvista, la invocación del nombre de Yahvé se remonta a los orígenes de la humanidad, a tiempos de Enós, hijo de Set (Gn 4,26). En consecuencia, el relato yahvista de la aparición de Dios a Moisés en Madián conserva únicamente la teofanía de la zarza ardiendo (Ex 3,1-5) y la misión de Moisés (Ex 3,16-20).

Según la tradición elohísta de Ex 3,6.9-15, Dios revela a Moisés el nombre de Yahvé y quiere que así se le invoque en lo sucesivo [74]. A fin de armonizar esta tradición con la del Yahvista, se dice a veces que Moisés no recibió la revelación del nombre de Yahvé, que ya conocía, sino únicamente la explicación del nombre [75]. Semejante interpretación resta

[71] C. N. W. Breckelmans *(loc. cit.* en la nota 56); F. C. Fensham, *Did a Treaty Between the Israelites and the Kenites Exist?*: BASOR 175 (oct. 1964) 51-54; A. Cody, *Exodus 18,12: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites*: Bib 49 (1968) 153-166.

[72] A. Cody, *loc. cit.*, 159-161, hace notar que el texto dice literalmente que Jetró «recibió» los sacrificios, no que él los ofreciera: siendo uno de los contratantes, «acepta» una parte del sacrificio de alianza.

[73] Este párrafo recoge, con algunas modificaciones, el estudio *The Revelation of the Divine Name YHWH*, en *Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honor of G. H. Davies* (Londres 1970) 48-75.

[74] Recientemente se ha vuelto a discutir esta atribución al Elohísta; cf. especialmente S. Mowinckel, *The Name of the God of Moses*: HUCA 32 (1961) 121-133; *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Trondheim 1964) 64 (el texto es de J); A. Bester *L'expression «Fils d'Israel» en Ex 1-14*; RB 74 (1967) 321-355, espec. 328-333 (el texto es de J, reelaborado por un redactor sacerdotal, al que corresponde en concreto el v. 15).

[75] Esta solución se impone en particular a los que niegan la existencia de una tradición elohísta independiente, como S. Mowinckel: HUCA 32 (1961) 126, o rechazan toda crítica documental, como M. H. Segal, *The Revelation of the Name of YHWH*: «Tarbitz» 12 (1940-1941) 97-108 (en hebreo); *The Pentateuch, its Composition and its Authorship, and Other Biblical Studies* (Jerusalén 1967) 4-8. Un argumento que a algunos parece decisivo es que la madre de Moisés lleva un nombre compuesto con la palabra Yahvé: Yocabed. Pero sólo aparece en genealogías tardías (Ex 6,20; Nm 26,59) y no es seguro que incluya el nombre de Yahvé; cf. M. Noth, *Die israelitischen Personnamen* (Stuttgart 1928) 111; Koehler-Baumgartner, *Lexikon*, s. v.

alcance al texto, ya que el v. 15 pertenece al relato antiguo [76] y es explícito: Yahvé es un nombre nuevo.

La tradición sacerdotal lo expresa todavía con más nitidez y traslada la escena a Egipto (Ex 6,2-13): Dios se revela bajo el nombre de Yahvé, que era desconocido a los patriarcas y debe sustituir al nombre de El Saday con que ellos le invocaban [77].

1. *La forma del nombre*

Efectivamente, Yahvé será para siempre el nombre propio y exclusivo del Dios de Israel. Este nombre se emplea bajo dos formas en la Biblia: la forma larga *Yahweh*, casi siempre, y la forma breve *Yah*, en la aclamación litúrgica *hallᵉlu-Yah* y alguna vez en poesía. En la composición de nombres propios de personas, el nombre divino toma formas breves: *Yᵉho-*, *Ye-* al principio, y *-yahu*, *-yah* al final [78]. Aunque la cuestión sigue siendo debatida [79], la forma larga es la primitiva. Cuando va independiente, es la que se emplea casi siempre en la Biblia y es también la que se propone explicar Ex 3,14. Fuera de la Biblia, el nombre del Dios de Israel es *Yhwh*: en la estela de Mesa en el siglo IX a.C., en un sello del siglo VIII [80], en los óstraca de Tell Arad a finales del siglo VII [81], con frecuencia en las cartas de Laquis [82] a comienzos del siglo VI, en grafitos que pueden ser todavía preexílicos [83]. La forma breve se ha leído en un óstracon de Samaría *(lyh)* en el siglo VIII-VII [84],

[76] Cf. M. Noth, *Exodus*, 30; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*: BZAW 91 (1964) 40.

[77] Sobre las intenciones de esta tradición sacerdotal, cf. N. Lohfink, *Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose*: Bib 49 (1968) 1-8; M. Oliva, *Revelación del nombre de Yahweh en la «Historia sacerdotal»: Ex 6,2-8*: ibid. 52 (1971) 1-19.

[78] Fuera de la Biblia, también *-yw* en algunos ostraca y sellos.

[79] Recientemente, H. Cazelles, en *XVᵉ Rencontre Assyriologique Internationale, Liège, 1966*, ed. J. R. Kupper (París 1967) 82-86.

[80] Fr. M. Cross: HTR 55 (1962) 251.

[81] Y. Aharoni, *Hebrew Ostraca from Tel Arad*: IEJ 16 (1966) 1-7; *Three Hebrew Ostraca from Arad*: «Eretz-Israel» 9 (1969) 10-21 (en hebreo).

[82] Los dos ejemplos de las cartas de Laquis que cita A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Name* (Helsinki 1952) 43, son errores de lectura del primer editor.

[83] J. Naveh, *Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave*: IEJ 13 (1963) 74-92. Una fecha posterior al destierro es más probable a juicio de J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, I: *Hebrew and Moabite Inscriptions* (Oxford 1971) 1-15.

[84] G. A. Reisner, C. S. Fisher, *Harvard Excavations at Samaria* (Cambridge 1924) 238, n. 65 y lám. 55b (pero es posible que las tres letras sean el final de un nombre teóforo desaparecido a causa de la rotura). Hay que desechar otro ejemplo de *lyh*, en escritura aramea, propuesto por E. L. Sukenik: PEQ (1936) 34-37; cf. S. A. Birnbaum, en J. W. Growfoot y otros, *Samaria-Sebaste*, III: *The Objects* (Londres 1957) 28.

y en un óstracon de Meguido *(lyw)* en el siglo VII [85]; pero estas lecturas son inseguras. Las dos letras *yh* en estampillas posexílicas no representan el nombre divino [86], sino que son una abreviatura de *Yhd*, el nombre de la provincia de Judea en la época persa y helenística [87]. La forma breve *Yhw* es constante, excepto una vez, *Yhh*, en los papiros de Elefantina; sin embargo, los óstraca del mismo lugar ponen siempre *Yhh* [88]. La forma larga es, por tanto, la más frecuente y la más antigua fuera de la Biblia. Por otra parte, filológicamente se explica mejor la contracción de la forma larga que el alargamiento de una forma breve.

En cuanto a la pronunciación del nombre, es sabido que los masoretas dieron al nombre divino las vocales de *'ădonay*, «mi señor», forma que debía leerse en vez del tetragrama. La pronunciación *Yahweh* se funda en la interpretación etimológica que se da en Ex 3,14, en la analogía de los nombres amorreos *Yawi-ilā*, *Yawi-Addu*, *Yawi-Dagan*, que estudiaremos a continuación, y en las transcripciones griegas Ιαουε y Ιαβε. Se había propuesto, y recientemente se ha defendido con competencia, la pronunciación *Yahwo* [89]. Esta puede invocar a su favor los siguientes hechos: la forma de Elefantina *Yhw*, que habría que pronunciar *Yaho;* las formas abreviadas que toma el nombre divino en la formación de los nombres de personas; la transcripción Ιαω en algunos Padres de la Iglesia y en Diodoro de Sicilia (I, 94); los nombres Ιαω y *Iao* en las gemas gnósticas, los amuletos y los papiros mágicos de los cinco primeros siglos de nuestra era. Este argumento de las transcripciones griegas es el más llamativo; pero pierde su fuerza si se advierte que Ιαω pudo no ser, al menos al principio, más que una transcripción material del hebreo *Yaw*, con lo cual no probaría nada en favor de una pronunciación *Yao* [90]. En definitiva, la pronunciación *Yahweh*, comúnmente admitida, es la preferible.

2. *¿El nombre de Yahvé fuera de Israel?*

Pero cabe la posibilidad de que este nombre divino, que era nuevo para Israel, y que será exclusivo de este pueblo, hubiese existido antes en otras partes; de hecho se han buscado indicios del mismo antes de la época de Moisés fuera de Israel [91]. Se citaban antaño los nombres babilónicos antiguos *Yaum-ilum* o *Yawum-ilum*, que se traducían «Yahvé-es-dios»; también existen testimonios de la forma breve *yaum*. Pero actualmente se ha reconocido que *yaum* es el pronombre independiente «mío» [92]. Se ha creído hallar un dios *Yw* en un texto mitológico de Ras Samra, en el que el dios El dice: «El nombre de mi hijo *yw-ilt*...» [93] Aunque la lectura se ha discutido, es cierta [94]; pero el texto es defectuoso y oscuro. Algunos especialistas en ugarítico [95] admiten todavía la relación con Yahvé que había propuesto el primer editor; pero otros la rechazan o la consideran como muy dudosa [96]. Lo cierto es que ese pretendido nombre divino no vuelve a aparecer en ninguna otra parte en los textos de Ras Samra. Dado que el poema en cuestión habla, inmediatamente después, del dios *Ym* = Yam, el dios del mar y de los ríos, bien conocido en Ras Samra, es posible que *Yw* sea una escritura diferente o el componente de un epíteto de ese dios. La equivalencia entre Yam y Yahvé sería todavía más difícil de probar [97]; y si la forma primitiva del nombre divino es la larga la posibilidad de un préstamo queda excluida.

Se ha comparado esta forma larga con el elemento *Yawi-* o *Yahwi-* de los nombres propios amorreos *Yawi-ilā*, *Yahwi-ilā*, *Yawi-Addu*, *Yawi-Dagan*, *Yahwi-Nasi*. Nosotros mismos nos serviremos de estos nombres para aclarar la etimología, la forma y el sentido del nombre. Pero recientemente se ha querido reconocer en ellos el mismo nombre del Dios de Israel. Habría que traducirlos: «El (o Addu o Dagán...) es Yahvé», y significarían que los amorreos habían adoptado un dios Yahvé a comienzos del II milenio a.C. y que lo habían asimilado a sus dioses particulares [98]. Esta explicación es inverosímil. Esos nombres pertenecen a la clase, por cierto numerosa, de nombres amorreos formados con un verbo y un nombre divino. En el caso que nos ocupa, el

[85] H. G. May, *An Inscribed Jar from Megiddo:* AJSL 50 (1933-1934) 10-14; R. S. Lamon, G. M. Shipton, *Megiddo I* (Chicago 1939) lám. 115,5 (pero la lectura del *waw* es muy dudosa).

[86] Contra L. H. Vincent: RB 56 (1949) 286-291.

[87] Y. Aharoni: IEJ 6 (1956) 148-149; *Excavation at Ramet Rahel* (Roma 1962) 6, 30; (1964) 20, 44; Fr. M. Cross: «Eretz-Israel» 9 (1969) 22-26.

[88] A. Dupont-Sommer: RHR 130 (1945-B) 22-23; «Semitica» 2 (1949) 34.

[89] W. Vischer, *Eher Jahwo als Jahwe:* TZ 16 (1960) 259-267.

[90] Igualmente Ιαη en Orígenes, *Selecta in Psalm, Ps. II* (PG XII, 1104) es una simple transcripción de Yah.

[91] A. Murtonen, *The Appearance of the Name of YHWH outside Israel* (Helsinki 1951), recogido en *A Philological and Literary Treatise* (citado en la nota 82) 44-54: hay que corregirlo y completarlo en varios puntos. El nombre *Ahi-yawi*, que se había leído en una tablilla de Taanac (siglo XV a.C.) debe leerse *Ahi-yami*, W. F. Albright: BASOR 94 (1944) 20. No tengo en cuenta los nombres de *Azriya'u* de *Ya'udi* (Samal) bajo Teglatfalasar III ni de *Ya'ubidi* (llamado también Ilubidi) de Jamat bajo Sargón II: son muy posteriores a Moisés y reflejan una influencia israelita.

[92] Cf. CAD, s. v. *ja'um* con referencias, y B. Landsberger: ZA 35 (1924) nota 2; J. Lewy: «Orientalia» 15 (1946) 362 y 393; W. von Soden: WO 3 (1964-1966) 178. H. Cazelles *(loc. cit.* en la nota 78) ha explicado por este pronombre el mismo nombre de Yahvé en su forma breve Yaw, que sería la primitiva: significaría «el mío». Pero el pronombre *yaum* es propio del acádico y no existe en semítico del oeste, lo cual no explica la forma larga, que nosotros consideramos original.

[93] Ch. Virolleaud, *Le déesse 'Anat* (París 1938), tablilla VI AB IV 14 = Gordon *'nt*, pl. X *(Ugaritic Textbook,* 255) = *Corpus Herdner* n. 1.

[94] A. Herdner, *Corpus...*, 4.

[95] Así, C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965) Glosario, n. 1084, p. 410; J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Leipzig ²1965) n. 1151.

[96] Para citar tan sólo algunos trabajos recientes: J. Gray, *The God YW in the Religion of Canaan:* JNES 12 (1953) 278-283, recogido en *The Legacy of Canaan* (²1965) 180-184; M. Pope, en *Götter und Mythen im vorderen Orient*, ed. H. W. Haussig (Stuttgart 1965) 291-292.

[97] No obstante, A. Murtonen *(loc. cit.* en la nota 82) 90-92; E. C. B. MacLaurin: VT 12 (1962) 449-451.

[98] A. Finet, *Iawi-ilâ, roi de Talhayum:* «Syria» 41 (1964) 117-142, espec. 118-122.

problema está en determinar qué raíz verbal se emplea y en qué tiempo [99]. En efecto, el acádico no conoce el *he* y generalmente no lo transcribe; sólo alguna vez lo expresa con *ha*. Por consiguiente, las formas *Yawi-N* y *Yahwi-N* pueden tener la misma raíz *hwy* = «ser». Pero el acádico no conoce tampoco el *ḥa*, sino que suele transcribirlo por *ha*, que omite alguna vez; por tanto, las dos formas de nombres pueden incluir la raíz *ḥwy* = «vivir». En cuanto a la forma verbal, el amorreo parece haber conservado el tema simple *(qal)* del semítico común con las formas **yaqtal*, **yaqtil*, **yaqtul* para el aspecto realizado (perfecto-presente), y las formas **yaqtalu*, **yaqtilu*, **yaqtulu* para el aspecto no realizado (imperfecto-futuro); las formas del tema causativo *(hifil)* son, respectivamente, **yaqtil* y **yaqtilu*. Pero en los verbos que tienen el tipo **yaqtil* de tema simple y en los verbos con tercera radical *w/y*, la escritura no permite distinguir entre el simple y el causativo. Por consiguiente, aun dejando a un lado la incertidumbre del aspecto, teóricamente son posibles varias traducciones de dichos nombres: «N vive» o «N hace vivir», «N existe» o «N hace existir». Además, el nombre divino puede estar en vocativo: «Existe (el niño), ¡oh N!» o «Vive (el niño), ¡oh N!». Finalmente, es posible que haya que distinguir dos series de nombres: *Yahwi-N*, formado con la raíz *ḥwy* («vivir»), y *Yawi-N*, formado con la raíz *hwy* («ser»). En el marco de la onomástica amorrea, donde existen otros nombres formados con la raíz *ḥwy* y se emplea con frecuencia el tema causativo, y teniendo en cuenta que en acádico es más frecuente la transcripción de *ḥ* por *h*, la explicación más probable de *Yahwi-N* es «N hace vivir», lo cual cuadra perfectamente con el nombre que se da a un recién nacido. Si *Yawi-N* es diferente y contiene la raíz *hwy*, «ser», sería el único nombre amorreo compuesto de esta raíz; pero tendría un equivalente en los nombres acádicos *Ibašš-Ilum*, *Ibašši-Ilani*, *Ibašš-Adad* y, en la forma estativa, *Baši-Ilum*; todos ellos significan «El dios, los dioses, o Adad existe», lo cual no es una simple constatación de hecho o una confesión de fe, sino un homenaje de reconocimiento hacia el dios que se manifestó existiendo y actuando [100]. Según esto, *Yawi-N* significaría «N existe», y no «N hace existir», que no obstante sigue siendo posible. En cualquier caso, los elementos *Yaḥwi* y *Yawi* no son un nombre divino.

El único nombre, fuera de la Biblia y antes del éxodo, que se puede comparar legítimamente con el de Yahvé, es *Yhw3*, nombre de un país shasu, que ya hemos discutido a propósito del origen madianita que se ha querido atribuir al yahvismo [101]. Pero no hay nada que pruebe que ese nombre geográfico o étnico sea también el nombre de una divinidad. Es posible, e incluso probable en virtud de su forma arcaica, sobre la

99 En último lugar, H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965) 70-72; W. von Soden: WO 3 (1964-1966) 179-181.
100 J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung* (Leipzig 1939) 179.
101 Cf. *supra*, pp., 322-323.

cual volveremos, que el nombre divino *Yhwh* haya existido fuera de Israel antes de Moisés; pero no poseemos todavía ningún testimonio seguro.

3. *Etimología y sentido del nombre de Yahvé*

Sin duda hay que rechazar una etimología egipcia, propuesta hace casi un siglo y recogida y desarrollada recientemente [102], según la cual el nombre estaría compuesto de dos palabras egipcias: *Yaḥ*, el dios «luna», y *we3*, «uno». Hay que renunciar igualmente a explicarlo por el indoeuropeo: *Dyau-s*, que se hizo Zeus en griego y Júpiter en latín, se habría hecho *Yaw* en hebreo [103]; ni tampoco por el hurrita, en el que *ya* significaría «dios» y se habría alargado con los sufijos hurritas *-ha* o *-wa* [104]; ni por la escritura indescifrada del valle del Indo, del III milenio a.C., en la que se mencionaría a un dios *Yae* o *Yaue* [105].

Es evidente que la investigación debe centrarse en el ámbito semita. Se ha explicado el nombre como una exclamación cultual, formada por la interjección *ya*, corriente en árabe, y el pronombre personal *huwa*, «él»: Ya-huwa, «¡oh él!»; esta palabra estaría tanto en el origen de la forma larga *Yhwh* como de la forma *Yhw* [106]. De hecho, parece que en la Biblia se emplea alguna vez el pronombre personal de tercera persona como sustitutivo o equivalente del nombre divino [107]. Así, el nombre propio Abihú es paralelo de los nombres Abiel, Abiyah (Abías). Igualmente, Elihú (escrito con o sin *alef* final) equivale a Eliyahu y a Eliyah (Elías), y Mikahu (sin *alef* final, aunque cf. Elihú) es comparable a Mikael, Mikayahu, Mikayah; finalmente, el nombre de Jehú está compuesto de un nombre divino abreviado, *Yo-* (que pasó a *Ye-* ante el sonido *u)* y del pronombre *hu'*. El Déutero-Isaías emplea fácilmente *'ănî hu'*, «Yo él», «Yo soy él» (Is 43,10,13; cf. 41,4; 48,12; quizá 52,6, y ya Dt 32,39); se puede comparar también Sal 102,28: *we' attah hu'*, «Tú eres él». En Qumrán, en una paráfrasis de Is 40,3, se sustituye el tetragrama por *hw'h'* [108], y los rabinos utilizaron *hu'* de la misma manera. Fuera de Israel, pero siempre en ámbito semítico, el *dhikr* de

102 N. Walker, *The Tetragrammaton* (West Ewel, Inglaterra, 1948); ZAW 70 (1958) 262-265; JBL 79 (1960) 277; ZAW 75 (1963) 226. La crítica ha sido hecha por un egiptólogo: J. Vergote: ETL 39 (1963) 447-452.
103 E. Littmann: AfO 11 (1936) 162.
104 J. Lewy, *Influences hurrites sur Israel:* «Revue des Études Sémitiques» (1938) 49-75, espec. 55-61.
105 B. Hrozny, *Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro und Harappa*, II: ArOr 13 (1942) 1-102, espec. 52ss.
106 M. Buber, *Moses* (Amsterdam ²1953); sobre todo, S. Mowinckel, *The Name of the God of Moses:* HUCA 32 (1961) 121-133, espec. 131-133.
107 Ya S. Mowinckel, *loc. cit.*; y H. Kosmala, *The Name of God (YHWH and HU'):* ASTI 2 (1963) 103-106. Cf. también N. Walker, *Concerning Hû' and 'Ani Hû:* ZAW 74 (1962) 205-206.
108 *Man. disc.* VIII, 13; cf. III, 17.25; IV, 25, donde *hw'h'* ocupa el lugar de «Dios». No se puede sostener la explicación de E. Katz, *Die Bedeutung des Hapax legomenon der Qumraner Handschriften HUAHA* (Bratislava 1967).

las cofradías musulmanas consiste en la repetición indefinida del nombre divino bajo diferentes formas, en particular *Allah-hu* seguido de un epíteto, o simplemente *Huwa*, «él» [109].

Se pueden hacer las observaciones siguientes. En los nombres propios que acabamos de citar, el pronombre personal se refiere ciertamente a Dios y significa que ese Dios, Elohim o Yahvé, es el Dios de aquel que lleva ese nombre; quieren decir: Abihú, «él es mi padre»; Elihú, «él es mi Dios»; Mikahu, «¿quién es (Dios) como él?»; Jehú, «él es Yahvé» [110]. De forma análoga, la invocación musulmana significa «él es Alá». Pero no se puede decir que *hu'* sea un nombre divino ni tampoco, estrictamente hablando, que sea un sustitutivo de un nombre divino; es claro que en Jehú, *hu'* no sustituye al nombre de Yahvé. En los textos bíblicos citados, esta idea del Dios de la persona va evolucionando hacia la idea del Dios único (cf. especialmente Is 43,10; Dt 32,39) y del Dios que se mantiene siempre semejante a sí mismo (sobre todo Is 41,4; 48,12; Sal 102,28; y cf. Job 3,19: en el sheol, «pequeño y grande es *hu'* [el mismo]») [111]. En Is 52,6 hay que traducir: «Yo soy el que...»; cf. 51,9: «Tú eres el que...».

Es mucho más verosímil que el nombre contenga una raíz verbal, la cual, según la escritura, debe ser *hwh*, antiguo *hwy*. El hebreo ha conocido una raíz *hwh* en el sentido de caer; este verbo se emplea una vez (Job 32,6), y de él se derivan dos sustantivos: *huwwah*, «destrucción», y *howah*, «desastre». Dicha raíz es bien conocida en árabe: *hwy*, «caer, arrojar de arriba abajo»; de ahí que se haya querido explicar el nombre de *Yhwh* como divinidad de la tormenta, del trueno y el relámpago [112]. También existe en árabe una raíz *hwy* con el sentido de «amar, actuar con pasión»; el hebreo tiene el sustantivo correspondiente *hawwah*, «deseo»: *Yhwh* sería el que ama y actúa con pasión, el Apasionado [113]. Pero el hebreo no emplea el verbo, sino que usa la forma análoga *'wh*, «desear»; y el sustantivo *hawwah*, que se encuentra rara vez (Miq 7,3; Prov 10,3; 11,6), tiene siempre el sentido peyorativo de «codicia». Aparte de ello, estas dos hipótesis parecen hacer un uso abusivo del árabe, ya que el sentido de las raíces antiguas se ha desarrollado y diversificado mucho.

Casi todos los autores recientes derivan el nombre de *Yhwh* de la raíz semítica del noroeste *hwy*, «ser». Según hemos visto, en amorreo

109 Cf. L. Gardet, *dhikr*, en *Encyclopédie de l'Islam II*, 2.ª ed., 230-233; *Un problème de mystique comparée: la mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane*: «Revue Thomiste» 52 (1952) 642-679, espec. 653.

110 M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Stuttgart 1928) 143-144. Compárese con Jehú el nombre ugarítico *hwil* = *Huwa'il*, «Es El (o Dios)»: C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Glosario, n. 754.

111 Es el sentido que da a todos estos textos el *Lexikon* de Koehler-Baumgartner. Compárese con Mal 3,6: «Yo soy Yahvé, yo no cambio».

112 Ya P. de Lagarde y J. Wellhausen; y todavía H. Bauer, P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* I (Halle 1922) 24 nota 2.

113 S. D. Goitein, *YHWH The Passionate*: VT 6 (1956) 1-9.

sólo tenemos pruebas conjeturales de esta raíz en los nombres propios del grupo *Yawi-ilā*; en ugarítico es muy dudosa [114]. En todo caso, la raíz normal para decir «ser» en amorreo y ugarítico es *kwn*, y ésta es la única de que tenemos noticia en el cananeo de las cartas de Amarna y en fenicio. En acádico el equivalente fonético *ewi/emu* significa «cambiarse en, hacerse como», en causativo «cambiar en, hacer semejante a». Sin embargo, la raíz es corriente en arameo y sus dialectos, desde las inscripciones más antiguas [115] hasta el arameo bíblico y posbíblico, y también en el nabateo, palmireno y siríaco, bajo las formas *hwh*, *hw'*, *hwy*. En hebreo bíblico, sólo excepcionalmente se utiliza la raíz aramea *hwh* [116] (Gn 27,29; Is 16,4; Ecl 2,22; 11,3; Neh 6,6). La primera referencia corresponde a un antiguo texto poético que puede haber conservado la forma primitiva; en los demás casos, *hwh* es un aramaísmo. De hecho, el verbo se hizo en hebreo *hyh*. Según esto, el nombre de Yahvé habría conservado la forma arcaica de la raíz. Falta determinar en qué forma gramatical se halla.

Se ha querido explicar el nombre como un participio y se ha recurrido para ello a giros extraños de la inscripción fenicia de Karatepe, del siglo VIII a.C., donde una forma verbal *yqtl* va seguida de un pronombre independiente de primera persona; se trataría de un participio causativo con una preformante *y* en el lugar de la *m* habitual. El nombre de Yahvé significaría «el que sostiene, mantiene, establece» [117]. Pero esta explicación no es aceptable [118]. Las formas de Karatepe suelen interpretarse como infinitivos seguidos del pronombre personal [119]. Tal infinitivo sin pronombre que lo determine no pudo nunca convertirse en nombre propio.

También se ha propuesto ver en *Yhwh* un sustantivo descriptivo formado con el prefijo *ya*, y se citan algunas formaciones análogas en hebreo: *yaḥmur*, una especie de antílope (el «rojo»); *yalqût*, el zurrón

114 Esa raíz no se encuentra jamás en los textos. Había sido señalada en un vocabulario cuatrilingüe, donde el acádico *ú-wi* transcribiría al ugarítico **hwy*: Ch. Virolleaud, *Comptes-Rendus du GELCS* VIII (1959) 66; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Glosario, n. 754a. El texto lo publica J. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968) n. 137 R⁰ II 28', quien traduce por un sustantivo: un «ser (viviente)». Faltan las columnas sumeria y acádica; la columna hurrita pone *ma-an-ni*, que, efectivamente, puede ser el verbo ser, pero también puede ser un pronombre demostrativo; cf. E. A. Speiser, *Introduction to Hurrian* (AASOR XX; 1941) 86-87. Fr. M. Cross: HTR 55 (1962) 254 nota 124, ya había hecho notar que el acádico *u* no transcribe al ugarítico *h* y había propuesto leer *huwa*, «él».

115 Referencias en Ch. F. Jean, J. Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest* (Leiden 1965) 63.

116 M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*: BZAW 96 (1966) 45.

117 J. Obermann en varias publicaciones: *The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries*: JBL 68 (1949) 301-323; *Phoenician* yqtl'nk: JNES 9 (1950) 94-100; *Survival of an Old Canaanite Participle and Its Impact on Biblical Exegesis*: JBL 70 (1951) 199-209 y en otros lugares.

118 G. R. Driver, *Reflections on Recent Articles*: JBL 73 (1954) 125-131.

119 J. M. Sola-Solé, *L'infinitif sémitique* (París 1961) 110-118.

del pastor (el «receptáculo»); *yanšûf*, un ave, quizá la lechuza [120] (el «soplador»); *yârîb*, el adversario en justicia (el «litigante»). Se describiría a Yahvé como «el Ser, el Existente» [121]. Pero este tipo de sustantivos es muy raro y se puede explicar como un imperfecto verbal sustantivado [122]. Tal es la solución que nosotros mantendremos para el nombre de Yahvé.

Existen en hebreo algunos nombres personales que se pueden explicar así, por un verbo en forma finita, y que no son hipocorísticos, como lo son sin duda los nombres de Jacob (-El) y de Isaac (-El). Puede proponerse esta explicación para los nombres de los hijos de Esaú Jeús y Jalam (Gn 36,5.14.18), para el de un descendiente de Judá, Yidbás (1 Cr 4,3), y para el de un descendiente de Isacar, Ibsán (1 Cr 7, 2). No es extraño que se haya formado de esta manera un nombre divino. Los árabes preislámicos veneraban a un dios Yagut (el nombre es idéntico al del hijo de Esaú, Jeús), «él ayuda», y a un dios Yaúq, «él impide la desgracia» [123]. Queda por decidir si el nombre de Yahvé contiene el verbo «ser» en el tema simple, «él es», o en el tema causativo, «él hace ser».

Esta segunda solución goza del favor de cierto número de autores [124]. La forma *Yahweh*, se dice, es la de un causativo *(yaqtil)*; la forma simple sería *Yiḥweh (yiqtol)*, y el nombre significa «él hace ser», es creador. La forma breve *Yahu* sería el yusivo correspondiente. A esto se ha replicado que tal idea era demasiado abstracta y filosófica para una época tan antigua [125] o que no correspondía a la noción bíblica de Dios [126]. Estas objeciones no son válidas, pues niegan a Israel nociones que estaban difundidas desde hacía tiempo entre los pueblos que le rodeaban. Las objeciones filológicas son, en cambio, más serias. Esta interpretación compara el nombre de Yahvé con los nombres amorreos *Yaḫwi-ilā* y *Yawi-ilā*, los cuales serían causativos. Pero nosotros hemos visto que era imposible distinguir, por la forma sola, el tema simple del tema causativo en los verbos con tercera radical débil; el paso de la preformante *ya-* a *yi-*, del **yaqtul(u)* al *yiqṭol*, que caracteriza al hebreo, todavía no se había efectuado en amorreo, al menos en los nombres propios [127].

120 G. R. Driver, *Birds in the Old Testament* I: PEQ (1955) 15.
121 L. Koehler, *Jod als hebräische Nominalprefix:* WO 1 (1950) 404-405; *Lexikon...*, 357a y 369a; R. Meyer, *Hebräische Gramatik* I (1952) § 40,3.
122 Así, W. von Soden: WO 3 (1964-66) 182.
123 J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (²1897) 19-24; M. Höfner, en *Götter und Mythen im vorderen Orient* (citado en la nota 96) 478-479; T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire* (París 1968) 191-197.
124 Sobre todo, W. F. Albright: JBL 48 (1924) 370-378; *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore ²1946) 197-199; JBL 67 (1948) 379-380; CDQ 25 (1963) 10; y sus discípulos, especialmente D. N. Freedman: JBL 79 (1960) 151-156; Fr. M. Cross: HTR 55 (1962) 253. Cf. G. Wallis, *Die Sesshaftwerdung Alt-Israel und das Gottesdienstverständnis des Jahwisten im Lichte der elohistischen Kritik:* ZAW 83 (1971) 1-15.
125 Entre otros, S. Mowinckel: HUCA 32 (1961) 128.
126 Así, W. von Soden: WO 3 (1964-66) 182.
127 H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names* (cf. nota 99) 64.

Es verdad que este cambio se estaba realizando en ugarítico y en el cananeo de las cartas de Amarna y que es definitivo en hebreo clásico. Pero esa preformante *ya-* podría ser, en el nombre de Yahvé, una señal de arcaísmo, como lo es el empleo de la raíz *hwh* en vez de la raíz *hyh*. Se ha advertido también que el hebreo no utiliza nunca el verbo *hayah* en el causativo y que emplea otras raíces para significar «hacer, crear» [128]; pero esto no es convincente, ya que el arameo y el siríaco emplean corrientemente el causativo *hwy/hw'*. La objeción más fuerte contra esta hipótesis es que obliga a corregir el texto de Ex 3,14, que da la explicación del nombre de Yahvé; volveremos sobre ello.

Nos quedaremos, pues, como solución más verosímil, con que el nombre de Yahvé está formado de la raíz *hwy/hwh*, empleada en el imperfecto del tema simple, y que significa «él es». Pero esta raíz había pasado a ser en hebreo *hyh* y se había modificado la vocalización de la forma verbal: el nombre no se explica en el estado del hebreo que nosotros conocemos. La interpretación que propone Ex 3,14 es embarazosa y constituye una razón de peso para pensar que el nombre es preisraelita; pero ya hemos visto que, por el momento, no hay testimonios del mismo fuera de Israel y antes de Moisés.

4. *Interpretación bíblica del nombre de Yahvé*

Lo que más nos interesa es la interpretación que se da de este nombre en la teofanía de la zarza ardiendo (Ex 3,13-15). El texto es el siguiente:

13 Moisés replicó a Dios: «Mira, yo iré a los hijos de Israel y les diré: 'El dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros'; si me preguntan '¿cómo se llama?', ¿qué les diré?»
14 Elohim dijo a Moisés: «*'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*»—soy el que soy—; esto les dirás: "*ehyeh* me ha enviado a vosotros'». 15 Elohim dijo de nuevo a Moisés: «Hablarás así a los hijos de Israel: '*Yhwh*, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob me ha enviado a vosotros'. Este es mi nombre para siempre y será mi invocación para las generaciones venideras».

Es la única explicación formal del nombre divino que se halla en la Biblia. Coincide con la interpretación filológica que nosotros hemos mantenido: reconoce en dicho nombre la raíz «ser» en el imperfecto simple. Quienes postulan un sentido causativo se ven obligados a suponer que la fórmula primitiva era *'ahyeh 'ăšer yihyeh*, «yo hago ser lo que viene a la existencia» [129]. En favor de esta restitución pueden invocar paralelos egipcios; por ejemplo, «él es el que hace existir lo que existirá», en un himno a Ammenemes III [130], o la invocación a «aquel que

128 Es la objeción principal mantenida por W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I (Stuttgart ⁶1959) 118.
129 P. Haupt: OLZ 12 (1909) col. 211-214; W. F. Albright: JBL 48 (1924) 376-377; *From the Stone Age to Christianity*, 198.
130 En una estela del Museo de El Cairo: ASAE 40 (1940-41) 217.

hace existir todo», que se repite varias veces en el himno a Amón [131]. Otros cambian únicamente la vocalización: *'ahyeh 'ăšer 'ahyeh*, «yo hago ser lo que hago ser, yo creo lo que creo» [132]. Se habría corregido la fórmula una vez que el viejo causativo de *hayah* cayó en desuso. Pero, dado que la filología no ha permitido establecer el sentido causativo del nombre de Yahvé, es totalmente arbitrario corregir el texto masorético para adaptarlo a una hipótesis. Es este texto el que hay que explicar.

En una primera lectura se tiene la impresión de asistir a la formación del nombre divino. Dios es el Ser. Hablando de sí mismo, no puede decir: «él es», que sería reconocer a otro ser aparte de él; debe decir «yo soy», y «yo soy» es el que enviará a Moisés. Pero Moisés no puede decir «yo soy», puesto que él no es el Ser; por eso dirá «él es».

Sin embargo, el texto está sobrecargado. En el v. 13, Moisés ha preguntado el nombre del dios de los padres; el v. 14 no da la respuesta, ya que el Dios de Israel nunca había sido llamado *'Ehyeh*. La respuesta se da en el v. 15: el nombre del dios de los padres es Yahvé. Además, hay repeticiones: «14 Elohim dijo... Y dijo... 15 Elohim dijo de nuevo...» Se ve que el v. 15 es primitivo, el v. 14a se añadió para dar una interpretación del nombre, y el v. 14b (que emplea las mismas palabras que el v. 15, excepto *'ehyeh* en lugar de *Yhwh*) tiene la función de unir el nombre con su explicación [133]. Parece que el nombre de Yahvé fue recibido en Israel simplemente como un nombre propio (cualquiera que fuera su sentido y su origen) y que posteriormente fue explicado [134].

¿Cuál fue esa explicación? En hebreo desapareció la forma antigua del aspecto realizado (perfecto-presente) *yaqtul* y fue sustituida por el *qaṭal* y el *wayyiqṭol*, y la forma del aspecto no realizado (imperfecto-futuro) *yaqtulu* se hizo *yiqṭol*. Prescindiendo del difícil problema de los «tiempos» o «aspectos» del verbo hebreo [135], el uso del verbo *hayah* está suficientemente claro: el *yiqṭol* del verbo *hayah* como verbo de acción, «llegar, llegar a ser», se emplea algunas veces para expresar el pasado frecuentativo, por ejemplo en Nm 9,16.20.21: «sucedía que», y más raras veces para expresar el presente frecuentativo, por ejemplo en Ecl 1,9: «sucede esto». El *yiqṭol* de *hayah* como verbo de estado, «ser»,

131 ANET 365-367.

132 D. N. Freedmann: JBL 79 (1960) 152-153.

133 Con M. Noth, *Exodus*, en ATD, 30, contra aquellos que consideran el v. 15 como secundario. Pero el v. 14 es un desarrollo antiguo de la tradición elohista (así, M. Noth); no es una glosa tardía, como decía E. B. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien* III (Giessen 1910) 12-14. El texto de Ex 3,14 ya era conocido a Oseas; cf. *infra*, p. 346.

134 Así, W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung* (Munich 1963) 290; R. C. Dentan, *The Knowledge of God in Ancient Israel* (Nueva York 1968) 131 y 256 nota 7.

135 Cf. C. Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Neukirchen 1956) 37-45, con referencias a los trabajos anteriores; T. Rundgren, *Das althebräische Verbum. Abriss der Aspektlehre* (Estocolmo 1961) y la recensión de R. Meyer: OLZ 59 (1964) col. 117-126; A. Sperber, *A Historical Grammar of Biblical Hebrew* (Leiden 1966) espec. 587-592. El trabajo de D. L. Barnes, *A New Approach to the Problem of the Hebrew Tenses* (Oxford 1965) aporta poco al tema.

tiene siempre el sentido del futuro: «él será» [136]. Por tanto, según el uso hebreo normal, la fórmula se traduciría: «yo seré el que seré», y así lo hicieron Aquila y Teodoción: ἔσομαι ὅς ἔσομαι.

Se ha defendido recientemente que ése era el sentido [137]. En los versículos precedentes, Dios ha dicho a Moisés: «Yo te enviaré... para hacer salir a mi pueblo de Egipto» (Ex 3,10), y después: «Yo estaré contigo» (Ex 3,12); un poco más adelante, y por dos veces, Dios le dirá: «Yo estaré con tu boca» (Ex 4,12.15). En este contexto de salvación y promesa, el nombre de Yahvé significaría que Dios estará siempre presente en Israel. Esta perspectiva coincide con la que se encuentra en el relato sacerdotal de la revelación del nombre divino: «Yo os tomaré para mí como pueblo y seré para vosotros como Dios, y sabréis que soy yo, *Yhwh*, vuestro Dios, quien os ha liberado de los trabajos forzados de Egipto» (Ex 6,7). La fórmula «yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» vendrá a ser un resumen de la alianza y es particularmente frecuente en Jeremías y Ezequiel [138]. Veremos que estas ideas de asistencia, promesa y alianza están efectivamente contenidas en la teofanía de Ex 3; sin embargo, parece difícil admitir que *'ehyeh* deba ser traducido en Ex 3,14 por un futuro. En todos los textos paralelos que hemos citado, «yo seré» está determinado por una adición. Se puede decir: «Yo seré esto o aquello, yo seré con... como... para...» Pero no se puede decir «yo seré», sin más, en primera persona, ya que esto supondría que el que habla todavía no es. No cabe duda de que la fórmula «yo seré el que seré» es determinada; pero ésta es la explicación del nombre, el cual es absoluto y no se puede traducir por «yo seré». Parece que este futuro es simplemente aparente y que se debe al esfuerzo por interpretar el viejo nombre de Yahvé por la misma forma gramatical del hebreo, cuando esta forma ya no expresaba el aspecto realizado (perfecto-presente) del antiguo **yaqtul*. En contra del uso ordinario del hebreo, esta forma es la que conviene mantener aquí. Así la entendieron los LXX: Ἐγώ εἰμί, y así la entienden casi todas las traducciones modernas.

La fórmula de Ex 3,14 utiliza un procedimiento de estilo que se llama a veces impropiamente «paronomasia» [139]. En lingüística, la paronomasia es la aproximación de palabras que ofrecen una semejanza etimológica o puramente formal y externa, pero que no tienen el mismo sentido [140]. Aquí se trata del empleo repetido de la misma raíz con el

136 P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Roma 1923) §§ 111 *h* y 113 *a*.

137 R. Abba, *The Divine Name Yahweh*: JBL 80 (1961) 320-328.

138 Los textos han sido reunidos por K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960) 46; J. L'Hour, *La morale de l'alliance* (París 1966) 35. Cf. R. Smend, *Die Bundesformel* (Zurich 1963) 5ss.

139 P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 158; H. Reckendorf, *Über Paronomasie in den semitischen Sprachen* (Giessen 1909).

140 J. Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique* (París 1933). En este sentido propio toma la palabra, para el hebreo, I. M. Casanowicz, *Paranomasia in the Old Testament* (Boston 1894); Ed. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik* (Leipzig 1900) 291ss.

mismo sentido; y lo que a nosotros nos interesa es el caso en que un mismo verbo y en la misma persona se emplea la proposición principal y en la proposición relativa que depende de ella. Se trata de una figura de estilo cultivada de forma especial por los escritores árabes, pero que es común a las lenguas semíticas y que responde a intenciones diversas [141]. En hebreo se emplea varias veces expresando una indeterminación: «envía a quien vas a enviar» (Ex 4,13); «poned a cocer lo que ponéis a cocer, haced hervir lo que hacéis hervir» (Ex 16,23); «circularon adonde circularon» (1 Sm 23,13); «voy adonde voy» (2 Sm 15,20); «mora donde vas a morar» (2 Re 8,1), etc.

Según ciertos autores [142], este sentido indeterminado sería el de la fórmula en Ex 3,14: «Yo soy el que soy», «yo soy lo que soy» sería una respuesta evasiva; Yahvé se negaría a revelar su misterio: él es el Innombrable, el Incomprehensible, el Indeterminable. Se relaciona con ésta la escena del Yaboc, cuando Jacob pregunta su nombre al ser misterioso que lucha con él, y éste le responde: «¿Por qué me preguntas mi nombre?» (Gn 32,30) [143]. A la misma pregunta hecha por Manoj, el ángel de Yahvé responde: «¿Por qué me preguntas mi nombre? Mi nombre es maravilloso» (Jue 13,18). Pero precisamente en estos dos casos la divinidad se niega a dar su nombre, mientras que en Ex 3,13-15 lo revela: ese nombre es Yahvé. Por consiguiente, la fórmula debe tener un sentido positivo. Esta conclusión es todavía más segura si, como hemos mostrado, el v. 15 es primitivo y el 14 secundario: la fórmula «yo soy el que soy» no es una respuesta evasiva, sino un intento de explicación del nombre divino que se ha revelado, y esta explicación debe ser positiva.

Ahora bien, la misma figura de estilo de que venimos hablando puede tener también un valor de totalidad o intensidad. Así, «yo hago gracia a quien hago gracia, yo me compadezco de quien me compadezco» (Ex 33,19) significa: «yo soy en verdad quien perdona y se compadece»; «diga la palabra que (yo) diga..., ella se cumplirá» (Ez 12,25) significa: «todas mis palabras se cumplirán»; «fueron a las naciones que fueron y profanaron mi nombre» (Ez 36,20) significa: «en todas las naciones adonde fueron profanaron mi nombre». Con este valor intensivo se puede comparar una expresión sorprendentemente parecida. En las Instrucciones a su hijo Merikare, de finales del III milenio, el faraón Actoes, refiriéndose a sus luchas victoriosas contra los beduinos que amenazaban las fronteras de Egipto, dice: «Yo soy tanto como soy» [144]. Es la afirmación de que él es y de que actúa con poder.

141 H. Reckendorf, *loc. cit.*, 156-157; Th. C. Vriezen, en *Hom. Bertholet* (Tubinga 1950) 498-512.

142 A. M. Dubarle, *La signification du nom de Iahweh*: RSPT 35 (1951) 3-21, con referencias a los trabajos anteriores; G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH?*: NRT 74 (1962) 897-915; con matices, O. Eissfeldt, *Der Gott der Väter*: TLZ 88 (1963) col. 481-490, espec. col. 483 = *Kleine Scriften* IV, 80-81.

143 Este paralelismo ha desarrollado O. Eissfeldt, *Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe*: OLZ 58 (1963) col. 325-331 = *Kleine Schriften* IV, 92-98.

144 Al dorso, línea 95, ANET 416b; cf. A. Alt: ZAW 58 (1940) 159-160.

Quizá debamos dar un paso más. Hace un siglo, A. Knobel y Ed. Reuss traducían nuestro texto: «Yo soy el que es» [145] y hacían referencia a una regla de la sintaxis hebrea: cuando el sujeto de la proposición principal está en primera o segunda persona, la palabra correspondiente de la proposición relativa se pone en la misma persona [146]. Esta traducción ha sido recientemente recogida y apoyada con nuevos argumentos [147]. Se comparan con ella expresiones como las siguientes: «yo soy Yahvé, que te hice salir de Ur Casdín» (Gn 15,7); la frase estereotipada: «yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os hice salir del país de Egipto» (Ex 20,2; 29,46; Lv 19,36; 25,38; Dt 5,6, etc.); «¿eres tú el hombre que ha (= has) venido de Judá?» (1 Re 13,14); «soy yo quien he pecado y yo quien he cometido el mal» (1 Cr 21,17). Si Ex 3,14 tuviera el texto *'ehyeh 'ăšer yihyeh*, no cabría dudar sobre la traducción «yo soy el que es»; y se puede suponer que es el sentido en que pensaba el redactor, puesto que quería explicar el nombre de Yahvé como el verbo «ser» en tercera persona; pero esa regla de la sintaxis hebrea le impedía decirlo. Ese sentido es el que mantuvieron los traductores de los LXX, los cuales sabían el hebreo: Ἐγώ εἰμί ὁ ὤν.

Lo mismo si se acepta la traducción «yo soy el que es» que si se mantiene la más corriente «yo soy el que soy», la fórmula explica el nombre de Yahvé en términos de ser. Hay que guardarse de introducir en ella la noción metafísica de ser en sí, de aseidad, elaborada por la filosofía griega. Por más que se diga, no es seguro que la versión de los LXX haya sufrido esta influencia; nosotros llegaremos a la misma traducción sin recurrir para nada a dicha filosofía. El influjo del pensamiento griego está, sin embargo, manifiesto en el libro de la Sabiduría, cuando opone toda la creación a «Aquel que es» (Sab 13,1). Los escolásticos de la Edad Media explotaron este sentido metafísico y todavía lo mantienen algunas teologías bíblicas del Antiguo Testamento [148]. Tal noción es ajena a la mentalidad bíblica, para la que «ser» es ante todo «existir», un *Dasein*, por recoger el vocablo de la filosofía existencialista. Pero ese existir, ese *Dasein*, se realiza de múltiples maneras, y el peligro está en cargar la fórmula de Ex 3,14 de todas las potencialidades de la existencia para terminar metiendo en ella toda la doctrina bíblica sobre Dios [149].

145 A. Knobel, *Kurzgefasstes exegetisches Kommentar zum AT. Die Bücher Exodus und Leviticus* (Leipzig 1857); Ed. Reuss, *La Bible* (París 1879).

146 C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, § 153a.

147 E. Schild, *On Exodus III,4*: «*I am that I am*»: VT 4 (1954) 296-302; J. Lindblom, *Noch einmal die Deutung des Jahwenamens*: ASTI 3 (1964) 4-15. Pero cf. las reservas de O. Eissfeldt: «Forschungen und Fortschritte» 9 (1965) 299-300 = *Kleine Schriften* IV, 193-198.

148 P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments* (Bonn 1940) 19-21; F. Ceuppens, *Theologia Biblica* I (Roma ²1949) 27, 30.

149 C. H. Ratschow, *Werden und Wesen. Eine Untersuchung des Wortes* hajah *als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments*: BZAW 66 (1941) 81; T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Gotinga ⁴1965) 37: Ex 3,14 significaría que no había otro *hayah* como el *hayah* de Dios, lo cual implica a la vez el ser y el devenir, la existencia y la acción. Cf. la crítica incisiva de J. Barr,

No voy a recordar todas las tentativas, antiguas y recientes, que se han hecho, sino que me atendré al sentido ordinario del verbo *hayah* y a su función en el lenguaje hebreo. En la frase *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*, la proposición relativa *'ăšer 'ehyeh* es el predicado de *'ehyeh;* como sucede con otras muchas proposiciones relativas, también ésta equivale a un participio. Una vez más venimos a coincidir con la traducción de los LXX. Con otro verbo y en otro contexto, el hebreo emplearía el pronombre personal *'ănî* seguido de un participio; pero el participio de *hayah* no se usa nunca, y el primer *'ehyeh* ocupa el lugar de *'ănî*, porque esta explicación juega con la etimología del nombre de Yahvé y había que dar relieve al verbo *hayah*. Si se sustituye ahora la proposición por el nombre divino que ella quiere explicar, se reconocerá que la fórmula de Ex 3,14 es equivalente a *'ănî Yhwh*, «yo soy Yahvé». Esta expresión [150] se emplea con insistencia en el relato sacerdotal paralelo (Ex 6,2.6.7.8); es muy frecuente en todo el relato sacerdotal del Pentateuco, y particularmente en la ley de santidad, y después en el Déutero-Isaías y en Ezequiel. Pero esa expresión se halla ya en el Yahvista (Gn 15,7; 28,13) y también en el Elohísta (Ex 20,2) y en Oseas referida a la revelación del nombre divino de Ex 3: «Yo soy Yahvé, tu Dios desde el país de Egipto» (Os 12,10; 13,4).

En conclusión, la mejor manera de traducir la fórmula de Ex 3,14 sería: «yo soy el Existente»; Yahvé es el Dios que Israel debe reconocer como realmente existente [151]. La exégesis de este versículo debería quedarse ahí, y hay que recordar que el texto pretende dar una explicación del nombre de Dios, no una definición de Dios.

Pero, para un semita, un nombre propio es ya una definición de la persona que lo lleva. Por eso cabe preguntarse qué sentido daba el redactor elohísta al nombre de Yahvé, cuando lo explicaba como el Existente. Esta investigación no debe inspirarse en una filosofía del ser ni en los posibles empleos del verbo *hayah* en hebreo, ni tampoco en la concepción bíblica general acerca de Dios. Debe partir del contexto inmediato o próximo de la misma fuente y puede extenderse después al resto de la tradición elohísta; pero no se debe salir de estos límites.

En cuanto al contexto, inmediatamente antes de la revelación del nombre, Dios llama a Israel su pueblo (Ex 3,10); este pueblo es el que Moisés debe hacer salir de Egipto (Ex 3,11), y para ello estará Dios a su lado (Ex 3,12). Cuando, después de la revelación, prosigue la tradición elohista, Yahvé dice a Moisés: «Yo estaré con tu boca» (Ex 4,12), y un poco después: «Yo estaré con tu boca y con su boca (la de Aarón)» (Ex 4,15). Según Ex 4,22-23 (que no hay razón para negar al Elohísta) [152], Moisés debe decir al faraón: «Así habla Yahvé: Mi hijo primogénito es Israel... Deja marchar a mi hijo». Yahvé está efectivamente «con Moisés». Ya el dios de los patriarcas estaba con Abrahán (Gn 21, 22 [E]), con Isaac (Gn 26,3,28 [J]) y con Jacob (Gn 29,15; 31,3 [J]); era una relación personal o familiar, él era el dios del padre. Ahora Yahvé está con Moisés para beneficio del pueblo, y es con el pueblo con quien está Yahvé unido de manera eminente: Israel es su pueblo, su hijo primogénito. La preocupación por el pueblo está en primer plano: Yahvé envía a Moisés para sacarlo de Egipto y ordena al faraón que lo deje salir; para beneficio del pueblo revela su nombre. La consecuencia está implícita: Israel debe reconocer que Yahvé es para él el único existente y el único salvador. No es una definición dogmática de un monoteísmo abstracto, sino la intimación de un monoteísmo práctico [153]; en adelante Israel no tendrá otro Dios fuera de Yahvé. Aún más, el artículo fundamental de su fe ya está incluido en esta revelación: Yahvé es quien hará salir al pueblo de Egipto (Cf. Ex 3,9-11 con Dt 26,5-9). Al fin, la alianza está preparada: Israel es el pueblo de Dios.

Estas ideas se hallan más explícitas, en la misma tradición elohísta, a propósito de la teofonía del Sinaí, que es la otra cara de la teofanía de la zarza ardiendo y está preparada en ésta (Ex 3,12; cf. v. 1). En el Sinaí es donde Yahvé, por mediación de Moisés, se liga solemnemente a su pueblo por una alianza cuyo documento es el Decálogo. La proclamación del Decálogo comienza por «yo soy Yahvé», que corresponde, como hemos visto, a la fórmula de Ex 3,14, y por el recuerdo de la salvación que anunciaba Ex 3,9-10: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he hecho salir de Egipto» (Ex 20,2). El primer mandamiento es: «No tendrás otro Dios frente a mí» (Ex 20,3); Yahvé exige un culto exclusivo, porque él es un «Dios celoso» (Ex 20,5). Es que él es el único Existente. En Ex 33 [154], Moisés pide a Yahvé que le revele su *derek*, su manera de ser (Ex 33,13), y Yahvé le dice: «Yo pronunciaré ante ti el nombre de Yahvé: Yo hago gracia a quien hago gracia y tengo compasión de quien tengo compasión» (Ex 33,19), lo cual viene a ser una interpretación de Ex 3,14, empleando la misma figura de estilo. El comentario a esta declaración se encuentra en Ex 34,6, cuya atribución crítica se discute: «Yahvé pasó ante (Moisés) y gritó: 'Yahvé, Yahvé, Dios de compasión y de gracia...'».

Si se considera el conjunto de la tradición elohísta y la diferencia

The Semantics of Biblical Language (Londres 1961) 68-72, por lo demás sin interés especial para nuestro texto.

150 W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, en *Geschichte und Altes Testament (Hom. Alt)* (Tubinga 1953) 179-209; K. Elliger, *Ich bin der Herr — euer Gott*, en *Theologie als Glaubenswagnis (Hom. K. Heim)* (Hamburgo 1954) 9-34.

151 J. Lindblom: ASTI 3 (1964) 12.

152 Cf. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus...:* BZAW 91 (1964) 41.

153 Así, J. Lindblom, *loc. cit.;* G. W. Anderson, *History and Religion of Israel* (Londres 1966) 37.

154 Se suele renunciar a distribuir este capítulo entre J y E; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, no halla ningún rastro de E, p. 33 nota 114. Pero H. Seebass reconoce a E en los textos que nosotros utilizamos y señala su correspondencia con Ex 3,13-15, que constituye ya un resumen de la tradición del Sinaí, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg* (Bonn 1962) 18ss, 23ss; *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan:* BZAW 98 (1966) 58, 61.

que hay entre su doctrina y la tradición yahvista [155], volvemos a encontrar los elementos de la revelación de Ex 3,9-15: el interés especial concedido al pueblo, el sentimiento de la trascendencia y misterio de Dios, la manifestación y acción de Dios que se realiza por mediación de Moisés.

Se puede preguntar también a Oseas como testigo de la tradición elohísta [156]. Se encuentran en él varias reminiscencias y una especie de comentario sobre la teofanía de la zarza ardiendo. Oseas pinta a Moisés como un profeta (Os 12,14), lo cual hace pensar en Ex 4,12.15 (cf. v. 16) y será recogido por Dt 18,15. Sitúa en Egipto los comienzos de la fe en Yahvé: «Yo soy Yahvé, tu Dios desde el país de Egipto» (Os 12,10) y saca las consecuencias: «Yo soy Yahvé, tu Dios desde el país de Egipto; no conoces a más Dios que a mí, y fuera de mí no hay salvador» (Os 13,4). Desde Egipto, Yahvé llamó a Israel hijo suyo (cf. Ex 4,22); pero cuanto más le llamaba, más este hijo sacrificaba a los baales (Os 11,1-2). Finalmente, Oseas contiene la única referencia explícita a la fórmula de Ex 3,14 que se puede encontrar en todo el Antiguo Testamento: «Llámale *Lo' 'Ammi*, porque vosotros no sois mi pueblo y yo no seré *(lo' 'ehyeh)* para vosotros» (Os 1,9) [157]. El paralelismo con *Lo' 'Ammi* da a *lo' 'ehyeh* el valor de un nombre propio: así como «mi pueblo» de Ex 3,10 se hace «no-mi-pueblo», también el *'Ehyeh* de Ex 3,15b se hace «no-*'Ehyeh*». La infidelidad de Israel ha roto la alianza que la teofanía de la zarza ardiendo presagiaba y que se había realizado en el Sinaí. Pero será restablecida: en vez de llamarles «no-mi-pueblo», se les llamará «hijos del Dios vivo» (Os 2,1).

Aclarada por su contexto y situada dentro de la corriente de la tradición elohísta, como acabamos de hacer, la explicación del nombre divino en Ex 3,14 puede interpretarse así: Yahvé es el único verdaderamente Existente. Esto no significa que sea trascendente y siga siendo un misterio para el hombre. Significa que actúa en la historia de su pueblo, Israel, y este pueblo debe reconocerlo como su único Dios y único salvador. El relato de Ex 3,9-15 subraya, al mismo tiempo, la continuidad de esa fe con la de los padres y su novedad, expresada en el nombre divino así interpretado. Por la adhesión a esa fe se constituirá el pueblo de Israel, y sobre ella se fundará su religión. Israel se unirá por la creencia en un Dios que no tiene historia divina como los dioses de la mitología, porque él es sólo, totalmente y siempre el Existente, pero que dirige la historia humana. Es un Dios que no se manifiesta

155 L. Ruppert, *Der Elohist — Sprecher für Gottes Volk*, en *Wort und Botschaft*, ed. J. Schreiner (Wurzburgo 1967) 108-117.

156 Cf. O. Procksch, *Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle* (Leipzig 1906) 248-255; S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament* (Stuttgart 1965) 108.

157 Cf. H. W. Wolf, *Dodekapropheton* I: *Hosea* (Neukirchen ^{2}1965) 23-24; Ed. Jacob, *Osée* (Neuchâtel 1965) 22. La corrección «yo no seré vuestro Dios», adoptada por muchos críticos y todavía por A. Weiser, *Die Propheten: Hosea...* (Gotinga 1967); R. Smend, *Die Bundesformel*, 38 nota 73, sólo se apoya en algunos manuscritos minúsculos de los LXX.

en los fenómenos naturales de un ciclo de estaciones, como los dioses de la fecundidad y la vegetación, sino en los acontecimientos que se suceden en el tiempo y que él dirige hacia un fin. Es una concepción religiosa totalmente distinta de las que habían conocido los hebreos en Egipto y de las que encontrarán en Canaán. El historiador de las religiones sólo puede constatar esta novedad extraordinaria; el creyente reconoce en ella una intervención de Dios. Ex 3,14 contiene en potencia los desarrollos que le dará la continuación de la revelación, y en esta perspectiva de fe se justifica el sentido profundo que leerán en él los teólogos. Sin salir de la Biblia, «yo soy el Existente» halla su eco y su comentario en el último libro de la Escritura: «Yo soy, el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, el que es y era y ha de venir, el Señor-de-todo» (Ap 1,8).

CAPÍTULO III

LA SALIDA DE EGIPTO

I. LAS DISPUTAS ENTRE MOISÉS Y EL FARAÓN (Ex 7,8-10,29)

La revelación del nombre de Yahvé en Ex 3,9-15 está vinculada con la misión de Moisés: éste debe lograr del faraón que deje marchar a los israelitas (Ex 3,10; cf. 4,23 [E]). Aunque el Yahvista no incluye la revelación del nombre, atribuye también esta misión a Moisés (Ex 3,18-20). Según ambas tradiciones, el faraón sólo cederá ante las manifestaciones del poder de Yahvé.

Estas manifestaciones son lo que se llama las «plagas» de Egipto. Sin embargo, la palabra «plaga», *maggepah*, aparece una sola vez (Ex 9,14) y en un texto que por lo general se considera secundario. El término de la misma raíz, *negep*, sólo se encuentra en Ex 12,13, referido a la plaga de los primogénitos; el verbo *nagap*, sólo en Ex 7,27; 12,23.27; el sinónimo *nega'*, sólo en Ex 11,1 (en relación con primogénitos). Estas «plagas» se llaman «prodigios», *môpet* (Ex 11,9) o «signos», *'ôt* (Ex 10,1,2: ¿adición?), porque son los signos o prodigios cuyo poder recibió Moisés de realizar (Ex 4,8.9.17.28.30: *'ôt;* 4,21; 7,9: *môpet)*. Esos prodigios estaban destinados a acreditar a Moisés ante los israelitas y ante el faraón. Veremos si las plagas no están destinadas a acreditar a Yahvé, es decir, a lograr que el faraón reconozca su poder.

Se ha intentado explicar las plagas como fenómenos naturales que ocasionan calamidades. Recordaré tan sólo las hipótesis más recientes.

Explicación cósmica [1]. En el transcurso del II milenio, un cometa habría tomado dos veces contacto con la tierra, y esos fenómenos explicarían el éxodo y la teofanía de Egipto: polvo rojo que coloreaba al Nilo, irritaba la piel de los animales y hombres y provocaba úlceras; pequeños meteoritos para el granizo; masas de polvo y ceniza para las tinieblas; terremotos para explicar la muerte de los primogénitos; maremotos que explicarían el paso del mar. Estos sucesos habrían trastornado a la gente y provocado el relato maravilloso que hoy conocemos.

Explicación geológica [2]. Una erupción violenta del volcán Santorin,

[1] I. Velikovsky, *Welten im Zusammenstoss* (1951) 63-106; cf. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus:* BZAW 91 (1964) 76.

[2] A. G. Galanopulos, *Die ägyptischen Plagen und der Auszug Israels aus geologischer Sicht:* «Das Altertum» 10 (1964) 131-137. Crítica de W. Krebs; *ibid.* 12 (1966) 135-145; respuesta de A. G. Galanopulos: *ibid.* 13 (1967) 19-20; L. Pomerance, *The Final*

hacia 1447 a.C., habría provocado una marejada que habría aniquilado al ejército egipcio en la laguna del Sirbonis (el mar de las cañas). Las plagas se pueden explicar por las secuelas de las erupciones volcánicas y los trastornos ocasionados en el sistema hidrográfico.

Explicación naturalista [3]. La serie de las plagas corresponde a una sucesión de fenómenos naturales que se suceden en cadena. Una crecida excepcionalmente fuerte del Nilo (julio-agosto) le da un color rojo, que procede del lodo y se intensifica por la presencia de animales microscópicos, *Euglana sanguinea*, y sus bacterias, acarreados por el Nilo Blanco. Este organismo absorbe mucho oxígeno y, a consecuencia de ello, mueren los peces (primera plaga). Los peces muertos infectan los arroyos y las orillas del Nilo. Las ranas, que viven aquí, se alejan y van a refugiarse donde hay humedad y frescor, en las casas. Pero han contraído microbios, el *Bacillus anthracis*, y mueren. Es en agosto (segunda plaga). La crecida excepcional del Nilo provocó una proliferación de mosquitos. Estamos en octubre-noviembre (tercera plaga). Con el descenso de las aguas se multiplica la mosca *Stomoxys calcitrans*, una especie tropical o subtropical, que pica a los animales y a la gente. Desaparece con la misma rapidez con que viene. Así llega diciembre-enero (cuarta plaga). El ganado, al salir al prado en enero, contrae el *Bacillus anthracis*, de que quedaron impregnados la hierba y el suelo después de la muerte y putrefacción de las ranas. Pero en el delta, donde el ganado sale más tarde al prado y donde las lluvias han lavado más la tierra, el ganado de los israelitas queda fuera de peligro (quinta plaga). Las úlceras son *antrax*. El mal se contagia por la mosca *Stomoxys calcitrans*. Esta ataca a la gente y al ganado en las casas y establos a finales de diciembre-enero (sexta plaga). A primeros de febrero, el granizo destruye el lino y la cebada, pero no el trigo y la espelta, que son más tardíos (séptima plaga). En este año, particularmente húmedo, emigran de Arabia del norte a Egipto grandes cantidades de langosta, empujadas por el viento del este (octava plaga). La crecida excepcional de las aguas dejó un poso espeso de tierra roja y polvorienta, que se levanta con el primer siroco del año, a principios de marzo. Son las tinieblas. No alcanza a los judíos, porque el Wadi Tumilat, donde residen, es una depresión perpendicular al valle del Nilo donde sopla el siroco y está protegida del viento (novena plaga). En un principio, la última plaga no era la muerte de los primogénitos *(b^{e}korîm)*, sino la destrucción de las primicias *(bikkûrîm)*, de lo que quedaba del trigo y la espelta, después del granizo y la langosta. Dicha destrucción es ocasionada por el siroco; como los israelitas estaban protegidos de éste, también lo estuvieron de la décima plaga, a fines de marzo-abril.

Collapse of Santorini (Thera), 1400 B. C. or 1200 B. C.? (Göteborg 1970) espec. 19-20: Ex 15 daría un testimonio ocular de la marejada provocada por la erupción del Santorin en 1180-1170 a. C.

[3] G. Hort, *The Plagues of Egypt*: ZAW 69 (1957) 84-103; 70 (1958) 48-59.

La explicación es ingeniosa, pero inverosímil [4]. Ante todo, porque, al igual que las dos anteriores, no tiene en cuenta los dos rasgos esenciales de estas historias: su aspecto de prodigios y su carácter de lección para el faraón. Lo único que se puede retener de estas explicaciones es que las historias de las plagas utilizan fenómenos naturales que son conocidos en Egipto, pero se desconocen en Palestina: el Nilo rojo, el siroco negro; o que son conocidos en Egipto y en Palestina: la langosta; o que son conocidos en Palestina y excepcionales en Egipto: el granizo [5].

Se hace también uso del folklore [6], en especial del folklore egipcio: la serpiente que se transforma en bastón y el agua que se cambia en sangre nos recuerdan las artimañas de los magos egipcios [7]. Poderes de este tipo se dan a Moisés (Ex 4,1-9 [J]): la serpiente-bastón, la mano leprosa, el agua cambiada en sangre, para probar a los israelitas que él es el enviado de Yahvé (cf. Ex 4,30 [J]). Todo esto muestra que el origen de tales historias está en un medio que tenía cierto conocimiento de las cosas de Egipto, pero un conocimiento imperfecto. Ya hemos hecho la misma observación a propósito de las historias de José y de la infancia de Moisés.

Por otra parte, la narración posee rasgos evidentes de composición literaria [8]. Hay duplicados: los mosquitos (tercera plaga) y las moscas (cuarta plaga); la epidemia del ganado (quinta plaga) y la epidemia de la gente y del ganado (sexta plaga). Los duplicados se hallan incluso en el relato de una misma plaga: en la primera, las aguas del Nilo no son potables, 1) porque se han cambiado en sangre, 2) porque los peces reventados las infectan. Existen imposibilidades en la sucesión de las plagas: si todo el ganado ha muerto con la quinta plaga, ¿cómo pueden dañarle las úlceras de la sexta y el granizo de la séptima? Se dan imposibilidades en la descripción de una misma plaga: si toda el agua se ha cambiado en sangre (Ex 7,19), ¿cómo pueden los magos realizar el mismo prodigio (Ex 7,22)? Si las ranas cubren toda la tierra de Egipto (Ex 8,2), ¿cómo pueden los magos hacer subir todavía a las ranas (Ex 8,3)?

Además, el Exodo no constituye la única tradición bíblica sobre las plagas de Egipto. Existen otras tradiciones diferentes. En Sal 78,43-51 se nos presentan los «signos» *('otôt)* por este orden: agua cambiada en

[4] La recoge, sin embargo, con simpatía K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 157.

[5] En noviembre de 1966 se produjeron lluvias catastróficas y granizadas en el delta.

[6] F. Dumermuth, *Folkloristisches in der Erzählung von den ägyptischen Plagen*: ZAW 76 (1964) 323-325.

[7] P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (París 1959) 90-98; I. S. Katznelson, *El Papiro Westcar y la leyenda bíblica de Moisés* (en ruso): «Palestininski Sbornik» 13 (76) (1965) 38-46.

[8] Remitimos solamente a M. Noth, *Das Zweite Buch Mose. Exodus* (Gotinga 1959); *Überlieferungsgeschichte*, 70-77; O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (Leipzig 1922) 106*-128*; *Die Komposition von Ex 1-12. Eine Rettung des Elohisten*: «Theologische Blätter» 18 (1939) col. 224-233 = *Kleine Schriften* II, 160-170; G. Fohrer, *Überlieferung* (citado en la nota 1). A. Besters, *L'expression «Fils d'Israel» en Ex I-XIV*: RB 74 (1967) 321-355.

sangre, moscas, ranas, langosta, granizo (helada), peste y fiebre del ganado, fuego, peste de los hombres, primogénitos; no hay tinieblas. En Sal 105,27-36, los «signos» *('ôtôt)* son: tinieblas, agua cambiada en sangre, peces muertos, ranas, insectos, mosquitos, granizo, llamas de fuego, larvas de langosta y langosta, primogénitos.

Parece que se contaron muchas cosas sobre estas «plagas» de Egipto y que el Exodo sólo ofrece una tradición y una selección. Es una composición literaria que pertenece ya al género midrásico [9]. La crítica literaria está acorde en reconocer las plagas tercera (mosquitos) y sexta (pústulas, úlceras) como propias de P. Para el resto, las opiniones son diversas: sólo J (Noth), J predominante y E (Eissfeldt, Fohrer), sobre todo E (Besters). Lo más importante es que el análisis literario distingue entre el relato de las nueve primeras plagas (Ex 7,14-10,29) y el relato de la décima (Ex 11,1-9: anuncio); 12,29-34 (realización), la cual está unida al relato de la Pascua (Ex 12,1-27). El vocabulario y el esquema no son los mismos. Estas diferencias se han señalado muchas veces; pero, como en la sucesión actual del texto la décima plaga se presenta como punto culminante (como el azote que fuerza finalmente al faraón), se ha concluido que ésta era originalmente la única plaga y que las otras habían sido inventadas para preparar castigos cada vez mayores (Noth, Fohrer). De hecho, los relatos no van encadenados. La última palabra de la plaga novena es que el faraón permanece inmutable y que Moisés no volverá a verlo (Ex 10,28-29). Se ha acabado. Como el faraón no da permiso para marchar, habrá que *huir* sin que él se entere (cf. Ex 14,5a). Es una tradición del éxodo-huida, independiente de la tradición de la décima plaga, según la cual los israelitas son *expulsados* de Egipto (Ex 12,31-33; cf. 4,21; 6,1; 11,1). El relato de las plagas pasa por encima de los capítulos 11-13 y continúa en el 14 con la descripción de la persecución de los fugitivos y del milagro del mar [10].

Si consideramos así las nueve primeras plagas, aisladas de la décima, su narración aparece como una cuidada composición literaria que trasciende los resultados de la crítica documental. Pero no hay acuerdo en el análisis estilístico de dicha composición. Los intérpretes judíos, Rashbam (Shemuel b. Me'ir) en el siglo XII y Abrabanel en el siglo XV, seguidos por algunos exegetas judíos modernos [11], observaron que las nueve plagas se dividen en tres grupos de tres y que dentro de éstos el relato de cada plaga comenzaba por las mismas fórmulas. Plagas primera, cuarta y séptima: Moisés recibe la orden de salir, a la mañana siguiente, al encuentro del faraón a orillas del río y de anunciarle la plaga; plagas segunda, quinta y octava: Moisés recibe la orden de salir al encuentro del faraón en su casa y anunciarle la plaga; plagas tercera, sexta y novena: sin advertir nada al faraón, Moisés (y Aarón) recibe la orden de realizar un gesto que provoca la plaga. Aún hay otras particularidades de estilo que especifican estos tres ciclos, a través de los cuales se desarrolla la acción.

Otros autores añaden a la narración de las nueve «plagas» (Ex 7,14-10,29) el relato de la entrevista con el faraón, en el que el bastón de Aarón se transforma en serpiente (Ex 7,8-13): ese relato emplea de hecho las mismas fórmulas. Se obtienen así diez «prodigios» que se reparten en tres grupos. En el primero hay cuatro prodigios: el bastón-serpiente y las tres primeras plagas, cuyo agente es Aarón; en el segundo hay dos prodigios: las plagas cuarta y quinta, cuyo agente es Yahvé; en el tercer grupo se incluyen cuatro prodigios: las plagas desde la sexta a la novena, cuyo agente es Moisés. Los relatos están elaborados conforme a tres tipos que se alternan de forma simétrica [12].

Considerando el conjunto de los diez «prodigios» (Ex 7,8-10,29), se ha sugerido otro orden. Se trataría de una composición concéntrica, o más bien de una serie de inclusiones, cuyos episodios se corresponden por pares que tienen casi la misma extensión y emplean las mismas fórmulas. Los cinco primeros prodigios corresponden a los cinco últimos, en orden inverso: el primero (bastón-serpiente), breve, corresponde al décimo (tinieblas), breve; el segundo (el Nilo transformado en sangre), largo, corresponde al noveno (langosta), largo, etc. [13].

Estos ensayos están inspirados por la certera convicción de que el relato de las plagas no es un relato histórico, sino una composición literaria. La variedad de análisis propuestos muestra, sin embargo, que la estructura de dicha composición no es clara. A pesar de ello, todos reconocen cierto avance en la narración. Los magos del faraón reducen los prodigios del bastón convertido en serpiente, del agua transformada en sangre y de las ranas, pero fracasan con el de los mosquitos y son víctimas del de las úlceras. En cuanto al faraón, ante el prodigio del bastón y de la primera plaga, su corazón se endurece, pero no dice nada; pide a Moisés que haga cesar la plaga de las ranas; después de las moscas permite que los israelitas vayan al desierto, pero deben regresar; después del granizo, confiesa que ha pecado; después de la langosta permite marchar sólo a los hombres; después de las tinieblas permite salir a todos, pero deben dejar sus rebaños. En las cinco primeras plagas, el faraón endurece su corazón; en las plagas sexta, séptima y novena es Yahvé quien se lo endurece.

Nos hallamos ante una serie de debates entre Moisés y el faraón, y el objetivo de esta lucha es lograr que el faraón reconozca que Yahvé

[9] G. M. Camps, *Midraš sobre la història de les plagues:* «Miscellanea Biblica B. Ubach» (Monserrat 1953) 97-113. Este midrás se desarrollará al final del Antiguo Testamento en Sab 15-19.
[10] D. J. McCarthy, *Plagues and Sea of Reeds, Exodus 5-14:* JBL 85 (1966) 137-158.
[11] U. Cassuto, *Comentario sobre el libro del Exodo* (en hebreo) (Jerusalén 1951); traducción inglesa: *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalén 1967) 92-93; M. Greenberg, *The Thematic Unity of Exodus III-IX*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers* I (Jerusalén 1967) 151-154, y en detalle en *Undestanding Exodus* (Nueva York 1969) 151-192.

[12] Así, E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo* (Alba 1956) 111-133.
[13] D. J. McCarthy, *Moses' Dealings with Pharao:* CBQ 27 (1965) 336-347.

existe y es poderoso (Ex 7,17; 8,6.18; 9,14.16.29). Es la respuesta que se da a la pregunta del faraón, cuando Moisés se entrevista con él por vez primera: «¿Quién es Yahvé para que yo le obedezca?» (Ex 5,2) [14]. Poco importa que en esta confrontación Moisés y Yahvé parezcan quedar vencidos y que el faraón no ceda. Pues, aunque la historia de las nueve plagas forma una unidad literaria, no constituyen toda la historia. Prepara lo que sigue: el endurecimiento del corazón del faraón va a dar ocasión a que se manifieste, de forma deslumbrante, el poder de Yahvé: el milagro del mar (Ex 7,4-5; 14, 17-18). Este endurecimiento del faraón, que provoca nuevos prodigios, está también destinado a los israelitas «para que reconozcan que yo soy Yahvé» (Ex 10,2); al fin se convencerán con el milagro del mar (Ex 14,31; 15,1.21).

II. La décima plaga y la Pascua (Ex 11,1-13,16)

La décima plaga, que el análisis literario separa de las nueve primeras, está, en la secuencia del texto, estrechamente unida a la Pascua, y la Pascua lo está a la liberación de Egipto. La misma noche que Yahvé castiga a los primogénitos de Egipto, los israelitas celebran la Pascua, y este rito los preserva de la plaga (Ex 12,13.23.27). Esa misma noche salen los israelitas de Egipto (Ex 12,31.41-42). Se ha concluido de ahí [15] que toda la sección Ex 1-15 estaba centrada en esta fiesta y que todo el relato era la leyenda cultual de la Pascua, una historificación de sus ritos. A esto hay que responder que el culto no crea una tradición histórica [16]. En este caso concreto hay que advertir además que el punto culminante de toda la narración no es la Pascua, sino el milagro del mar; y que, si esta narración fuera la leyenda sagrada de la Pascua, se debería celebrar la fiesta después del milagro que se supone conmemorado en ella [17].

Estos capítulos han de examinarse en sí mismos. La importancia que la Pascua ha adquirido en el culto explica que hayan sido muy reelaborados. De hecho, son nuestra fuente principal para el estudio de esta fiesta y sus orígenes. Han recibido adiciones bastante fáciles de aislar, sobre las que los críticos literarios están prácticamente de acuerdo:

Adiciones del tipo del Deuteronomio [18]: Ex 12,24-27a; 13,3-16 y quizá 13,1-2, si no es una adición posterior.

[14] H. Eising, *Die ägyptischen Plagen*, en *Lex Tua Veritas (Hom. H. Junker)* (Tréveris 1961) 75-87; D. J. McCarthy *(loc. cit.* en la nota 13) 345-346; M. Greenberg, *The Thematic Unity...*, 153; *Understanding Exodus*, 169.

[15] I. Pedersen: ZAW 52 (1954) 161-175; *Ancient Israel. Its Life and Culture* (Londres ²1959) 384-415, 728-737, 794-795; I. Engnell, *Paesaḥ-Maṣṣôt and the Problem of «Patternism»*: «Orientalia Suecana» 1 (1952) 39-50.

[16] Cf. para el punto que nos ocupa: S. Mowinckel: ST 5 (1951) 66-68; y *supra*, p. 316; en general, G. E. Wright, *Cult and History*: «Interpretation» 16 (1962) 3-20.

[17] Así, M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 70-77.

[18] Esto no significa que sean posteriores al Deuteronomio y que estén directamente inspiradas por él. Derivan de una corriente cuyo principal representante es el Deuteronomio, pero que comenzó antes de él: cf. H. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (Roma 1963) Excursus, 121-124; M. Caloz, *Exode XIII,3-16 et son rapport au Deutéronome*: RB 75 (1968) 5-62.

Adiciones de la redacción sacerdotal: las leyes rituales y el significado de la Pascua, donde se distinguen dos estratos: *a)* Ex 11,9-12,20 más 12,28.40-41, y *b)* Ex 12,42-51.

Queda, pues, como relato antiguo: Ex 11,1-8; 12,21-23.27b.29-39. Pero este relato no es homogéneo. Algunos críticos descubren en él rasgos del Elohísta (Ex 11,1-3; 12,21-23: Eissfeldt; Ex 11,1; 12,31.39b: Fohrer). Esto no es seguro (Noth lo niega) y, en cualquier caso, es insignificante. El conjunto es ciertamente de la tradición yahvista, pero supone dos estratos de tradición: la más antigua (J^1 de la crítica clásica, «Laienquelle» de Eissfeldt, «nomadische Quelle» de Fohrer) y otra más reciente.

En esta fuente yahvista, heterogénea, ya está hecha la vinculación entre la décima plaga y la salida de Egipto (Ex 11,4-8.31-33) y entre la décima plaga y la Pascua (Ex 12,23). Nuestro problema consiste en investigar si esta tradición antigua tiene fundamento histórico.

1. *La Pascua* [19]

La Pascua es una fiesta de nómadas o seminómadas pastores. Sus ritos esenciales lo ponen de manifiesto: se celebra fuera de un santuario, sin sacerdote ni altar; la víctima, cogida del rebaño, se asa en vez de cocerla, se come con el pan sin levadura de los beduinos y hierbas del desierto, con un atuendo que es el de los pastores. Se celebra de noche, cuando no hay que ocuparse del rebaño, y en la noche de luna llena, que es la más clara.

Este sacrificio pascual tiene íntimas relaciones con el de los árabes preislámicos, particularmente con el sacrificio del mes de Radjab, en primavera, en el que se inmolan y consumen las víctimas con el fin de asegurar la preservación y fecundidad del rebaño.

Es un sacrificio preisraelita. Se desconoce la etimología de la palabra *pesaḥ*. La explicación que se da en Ex 12,13,23.27 es que esa noche Yahvé «saltó», «omitió» o «protegió» [20] las casas de los israelitas; pero es una explicación secundaria. De hecho, la Pascua de la salida de Egipto no es la primera que celebraron los israelitas; en Ex 12,21 se la introduce sin explicación alguna como algo conocido; pudiera ser el sacrificio o

[19] R. de Vaux, *Institutions* II, 383-394 y la bibliografía, 467-468; *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) 7-26. Según J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Time to A. D. 70* (Londres 1963), la Pascua estuvo siempre asociada a las *maṣṣôt* y es originalmente una fiesta del Año Nuevo de Primavera entre los sedentarios. La tesis no ha sido aceptada; cf. en particular G. Fohrer, *Überlieferung...*, 92 nota 29; H. Kosmala: VT 14 (1954) 504-509; McRae: CBQ 26 (1964) 123-126; B. Childs: JBL 83 (1964) 94-95; P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels* (Bonn 1970); H. Haag, *Von alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes* (Stuttgart 1971).

[20] Véanse los comentarios; para el sentido de «proteger», cf. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (Nueva York 1950) 50-51; T. F. Glasson, *The «Passover», a Misnomer: the Meaning of the Verb* pasach: JTS n.s. 10 (1959) 79-84.

fiesta en honor de Yahvé que Moisés y los israelitas piden permiso al faraón para celebrar en el desierto (Ex 3,18; 5,3; 7,16.26; 8,4.16.23; 9,1.13; 10,3.7.11.24.26; todos estos textos son de J).

Es una fiesta anual que se celebraba en la primera luna llena de primavera, en el momento en que paren las ovejas y las cabras y se sale a trashumar [21]. Es un momento decisivo y arriesgado: los peligros del camino, el estado incierto de los pastos y las crías, particularmente amenazadas. Estos peligros son personificados en un demonio, el Destructor *(mašḥît)*, mencionado en Ex 12,23 (J); para protegerse de sus golpes se ungen con sangre las casas, primitivamente las tiendas.

2. *La Pascua y la décima plaga*

Si la Pascua es anterior a la salida de Egipto, su unión con la décima plaga es accidental o más bien ocasional: esta salida tuvo lugar en el momento de la Pascua. Es cierto que se ha querido hallar una conexión interna en el hecho de que los primogénitos de Egipto fueran muertos de la misma manera, se dice, que se sacrifican los primogénitos del rebaño para la Pascua. Pero ningún texto especifica que las víctimas de la Pascua fueran los primogénitos del rebaño [22]. La ley de los primogénitos, proclamada en Ex 13,1-2.11-16, forma parte de las adiciones al relato antiguo; no está vinculada a la Pascua, sino a la muerte de los primogénitos de los egipcios, y en el credo de la alianza (Ex 22,28-29) es independiente de la Pascua.

La vinculación entre la Pascua y la décima plaga se estableció con el rito de la sangre. Este rito era el más importante de la fiesta, el que debía proteger a animales y hombres de los golpes del Destructor; también fue la sangre la que protegió las casas de los israelitas mientras el Destructor golpeaba a los primogénitos de Egipto (Ex 12,23 [J]; 12,11b-13 [P]). Esta vinculación se explicita en la adición deuteronomizante de Ex 12,27: «El sacrificio de la Pascua en honor de Yahvé es el que ha protegido (o ha pasado por delante de) las casas de los israelitas en Egipto, cuando él castigó a Egipto, mientras perdonaba a nuestras casas». Esta muerte de los primogénitos es la única plaga de una de las dos formas de la tradición, la del éxodo-expulsión, y Ex 11,2-3 excluye otras plagas anteriores a ella [23].

¿Se apoya esta tradición sobre un hecho histórico? Ex 4,23 habla

[21] L. Rost, *Weidewechsel und alttestamentlicher Festkalender:* ZDPV 66 (1943) 205-215 = *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1965) 101-112.

[22] Cf. R. de Vaux, *Institutions* II, 390; E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes:* ZTK 55 (1958) espec. 5-9; G. Fohrer, *Überlieferung...,* 91.

[23] G. Fohrer, *Überlieferung...,* 82. El motivo de la expoliación de los egipcios, aquí y en Ex 3,21-22; 12,35-36, sería, según él, una tradición particular de su fuente N. Es posible, pero esa expoliación está vinculada al éxodo-expulsión y no al éxodo-huida, contra G. W. Coats, *Despoiling the Egyptians:* VT 18 (1968) 450-457.

únicamente de la muerte del primogénito del faraón. Nos consta que Merneptah no era el primogénito de Ramsés II y que este primogénito murió antes que su padre: Ramsés II sería el faraón del éxodo [24]. Veremos que este último punto es de hecho muy probable; pero no se puede sacar un argumento de la muerte de su hijo mayor, poniéndola en relación con la décima plaga. Ramsés murió a la edad de ochenta años y tuvo un centenar de hijos, doce de los cuales murieron antes que él, y Merneptah contaba más de cincuenta años cuando sucedió a su padre [25]. No obstante, la tradición debe de tener un fundamento histórico: en una primavera, en el momento en que los israelitas celebraban la Pascua, una plaga hirió a los egipcios y perdonó a los israelitas. Se puede pensar en una epidemia; la confusión y el pánico que provocó habrían favorecido la salida de los israelitas [26]. En efecto, entre la décima plaga y la salida de Egipto se establece una conexión de causa a efecto en Ex 11,5-8; 12,31-33 (J). Pero en lo que sigue no se vuelve a expresar nunca con claridad tal conexión: Sal 105,36-37 simplemente yuxtapone la décima plaga y la salida; lo mismo sucede en Sal 78,51-53.

3. *La Pascua y la salida de Egipto*

Sin embargo, la adición deuteronomizante de Ex 12,24-27 presenta, según hemos dicho, el rito pascual de la sangre como conmemoración de la salvación de los israelitas respetados por la décima plaga; y la misma tradición explica toda la fiesta de la Pascua como memorial de la salida de Egipto (Ex 13,3-10). Es lo que hace también el Deuteronomio (Dt 16,1-3). Asimismo, la tradición sacerdotal refiere el rito de la sangre y todo el ritual de la Pascua a la décima plaga y la salida de Egipto (Ex 12,11b-14.42). Esta «historificación» de la Pascua no significa que se haya inventado la historia de la décima plaga y la salida de Egipto con el fin de explicar la fiesta y que ésta sea una «leyenda cultual». Pero el culto ha servido para conservar el recuerdo del acontecimiento histórico, porque la salida de Egipto se efectuó de hecho en el momento de la Pascua. Este sentido conmemorativo de la fiesta no data tan sólo de la época del Deuteronomio, en la que es explícito [27]. Ya el relato antiguo (Ex 12,34.39) pone el rito de los panes sin levadura en relación con la salida de Egipto. Estos panes no son los de la fiesta cananea de las *maṣṣôt*, que los israelitas tomaron de ellos al asentarse, sino los panes sin levadura de la vieja Pascua del desierto. Después de establecerse en Canaán, se continúa celebrando la fiesta de la Pascua en familia; pero en virtud del

[24] Cf. A. Gardiner, *Egypt of the Pharaos: An Introduction* (Oxford 1961) 267.

[25] Cf. Fl. Petrie, *A History of Egypt* III (1905) 83-87, 107; R. O. Faulkner, *Egypt from the Inception of the ninetheenth Dyn. to the Death of Ramesses III*, en CAH II,23 (1966) 18.

[26] Así, G. Beer, *Exodus* (Tubinga 1939) 60ss; G. Fohrer, *Überlieferung...,* 90 opina que esta explicación es inverosímil; pero admite una conexión temporal entre esta plaga y el éxodo, *ibid.*, 96-97.

[27] Contra G. Fohrer, *Überlieferung...,* 92.

rito común de los panes sin levadura, su sentido conmemorativo se extendió a la fiesta, en un principio distinta, de las *maṣṣôt:* los calendarios religiosos de Ex 23,15 y 34,18, anteriores al Deuteronomio, le atribuyen este sentido. Su comunidad de ritos y su vinculación a la misma historia de la salvación contribuyeron a que se unieran esas dos fiestas que se celebraban el mismo mes del año; esa unión se hizo efectiva después del Deuteronomio y de la reforma de Josías.

Así, pues, el relato de Ex 11-12 combina dos temas que se refieren al mismo acontecimiento, pero son independientes: 1) la décima plaga, que permitió a los israelitas salir de Egipto; 2) la Pascua, que fue la circunstancia temporal de esa salida [28]. La conexión de estos dos temas con la historia modificó el sentido de los antiguos ritos de esa fiesta de pastores; la influencia de esta historificación del culto se hace sentir en el relato de Ex 11-12: el nombre *pesaḥ* se interpretó en el sentido de que Yahvé «saltó, pasó, perdonó, protegió» las casas de los israelitas marcadas con la sangre de la víctima pascual (Ex 12,23 [J]; 12,27 [«D»]; 12, 13 [P]). El Destructor *(mašḥît)* se convirtió en ejecutor de la décima plaga (Ex 12,23 [J]; 12,13 [P]). El vestido de los pastores se transformó en el de viajeros listos para partir (Ex 12,11 [P]). Los panes sin levadura se convirtieron en símbolo de la prisa de esta salida (Ex 12,34.39 [J]).

Finalmente, el recuerdo histórico de esta narración se puede expresar así: en cierta primavera, en el momento en que se celebraba la fiesta para la prosperidad del rebaño, antes de salir para los pastos de verano y con ocasión de una plaga que devastó Egipto, los israelitas salieron de este país conducidos por Moisés en nombre de su Dios, Yahvé.

III. La salida de Egipto (Ex 13,17-15,21)

1. *Las tradiciones bíblicas*

El orden actual de la narración presenta así la salida de Egipto: los israelitas, oprimidos, quieren salir. Para conseguir el permiso del faraón ponen el pretexto de que deben ir al desierto a sacrificar a su Dios. Pese a los prodigios de las nueve primeras «plagas», el faraón se niega a dejarlos ir. Entonces Yahvé lanza la décima plaga: los egipcios les dejan salir e incluso les urgen para que se vayan. Se van, pero el faraón cambia de idea y manda perseguirlos. Entonces interviene poderosamente Yahvé: es el milagro del mar. Estos relatos se distinguen, sin embargo, por sus temas y su vocabulario. En efecto, hay dos presentaciones del éxodo:

a) *Exodo-huida.*—Cumpliendo la misión específica que recibió de Yahvé (Ex 3,18), Moisés pide al faraón que deje ir *(šillaḥ)* a los israelitas al desierto, a una distancia de tres jornadas, para sacrificar allí a Yahvé, su Dios. Este tema es fundamental en el relato de las nueve primeras plagas (Ex 5,3; 7,16.26; 8,4.16.21-23; 9,1.13; 10,7.11.24-26); todos estos textos son de J. O es que Moisés engaña al faraón sobre el motivo y el término de la salida, o es que esta tradición no está orientada hacia la ocupación de Canaán, sino hacia el retorno al lugar en que Yahvé se había manifestado. Esta última solución es la más verosímil, y la consecuencia es que esa tradición está originalmente ligada al Sinaí. De hecho, la misma fuente J sólo conoce tres campamentos (tres «días») entre la salida de Egipto y el Sinaí: Elîm (15,27; no se acampó en Mara), desierto de Sin (Ex 16,1; 17,1), Refidim (Ex 17,1), Sinaí (Ex 19,2). El motivo de la peregrinación se recoge en la décima plaga (Ex 12,31-32); pero estos versículos interrumpen la narración, que pasa del v. 30 al 33 (expulsión): se trata de una adición que tiene por objeto unir el relato de las nueve plagas al de la décima [29].

El faraón no se deja doblegar: se niega a ver de nuevo a Moisés, y Moisés no le verá más (Ex 10,27-29 [J]). Todo ha terminado; los israelitas no podrán salir libremente, no les queda sino huir. Y es lo que hacen (Ex 14,5a [J]); el versículo 5b, que vuelve al tema de «dejar salir», es de otra fuente. Es el único texto donde se menciona la huida, la cual se da por supuesta en lo que sigue (Ex 14,6-9).

b) *Exodo-expulsión.*—El faraón expulsa *(garaš)* a los israelitas. La expulsión se anuncia en Ex 6,1b (E?). Es el tema de la décima plaga (Ex 11,1; 12,39). Es verdad que, en Ex 6,1 y 11,1, *garaš* está en paralelo con *šillaḥ*, que es la palabra clave del éxodo-huida. Pero los dos verbos coinciden en parte, y esta polivalencia contribuyó a la fusión de las tradiciones. En efecto, *šillaḥ*, «dejar ir», significa también «despedir» (cf. Ex 12,33). Ambos verbos están en paralelismo en Gn 3,23-24: Dios «despide» y «expulsa» a Adán y Eva del jardín de Edén. Todavía más próximo es el texto de Gn 12,17-20: después de que castigó Dios al faraón con «plagas» *(nᵉgaʿîm;* cf. *negaʿ*, Ex 11,1), Abrahán es enviado *(šillaḥ)* fuera de Egipto. El mismo verbo se emplea en el sentido jurídico de «repudiar» a una mujer en Dt 22,19.29; 24,1.3-4, como se emplea también *garaš* en Lv 21,7; 22,13; Nm 30,10.

El verbo *šillaḥ* tiene todavía otro sentido jurídico, el de «liberar, libertar» [30] (Dt 15,12-13.18; Jr 34,9-16 varias veces): Ciro «libera» *(šillaḥ)* a los exiliados (Is 45,13; el Déutero-Isaías presenta el retorno como un nuevo éxodo). Existe otro término jurídico para la liberación o puesta en libertad de un esclavo: el verbo *yaṣaʾ*, empleado en *qal* para referirse al que es liberado y en *hifil* para designar al que libera [31].

[28] E. Kutsch: ZTK 55 (1958) 10,34.

[29] Cf. A. Besters: RB 74 (1967) 348.

[30] D. Daube, *The Exodus Patterns in the Bible* (Londres 1963) 29-30.

[31] Para lo que sigue, cf. D. Daube, *loc. cit.*, 31-34; H. Lubsczyk, *Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priestlicher Überlieferung* (Leipzig 1963); P. Humbert, *Dieu fait sortir. Hiphil de* yāṣāʾ: TZ 18 (1962) 357-361, 433-436; sobre todo, J. Wijngaards, hôsiʾ *and* heʿelah. *A Twofold Approach to the*

En los textos que siguen es el término más frecuente para indicar la acción de Dios en el éxodo. La fórmula «Dios hizo salir a Israel de Egipto», u otra equivalente, se halla 83 veces, 21 de ellas en el Deuteronomio. No aparece en los profetas antes de Jeremías. En el mismo relato del Exodo se encuentra cuatro veces en la adición deuteronomizante de Ex 13,3-16, y a menudo en los textos de P (Ex 6 [cinco veces]; 7,4.5; 12,17.42.51). Pero ya existe en la fuente elohísta (Ex 3,10.11.12: Moisés hará salir a Israel; Ex 18,1: Yahvé ha hecho salir). Cabe, sin embargo, preguntarse si el verbo tiene ya en esta fuente antigua su sentido jurídico. De hecho, no se encuentra nunca en el relato yahvista de las nueve plagas, que emplea *šillaḥ*. Diremos, pues, que es una expresión elohísta que fue canonizada por la corriente deuteronomista y amplificada por ésta; así se dirá que Yahvé «hizo salir» a Israel «por su fuerza» o «por su mano fuerte». La expresión fue recogida por la tradición sacerdotal. El Deuteronomio y los textos con él emparentados añaden otra fórmula: «vuestros ojos han visto los signos y prodigios realizados por Yahvé» u otras equivalentes. Algunos de estos textos se refieren claramente a las plagas, que han recibido el nombre de «signos» (Ex 10,1.2) y «prodigios» (Ex 11,9); en esos casos la liberación «con mano fuerte» se refiere al milagro del mar. En otros textos las fórmulas tienen un sentido más amplio y abarcan todas las intervenciones divinas que acompañaron la liberación de Egipto [32].

El tema de la liberación se asocia al de la estancia en Egipto, considerada como una esclavitud (que aparece desde Gn 15,14); esta relación se subraya con la fórmula desarrollada: Dios hizo salir a Israel de la casa de esclavitud *(mibbêt 'abadîm)*, en el pasaje deuteronomizante de Ex 13,3-16, y después seis veces en el Deuteronomio. El distinto vocabulario con que se expresa la liberación *(šillaḥ* en J, y *hôṣî'* en E) corresponde a dos etapas o a dos puntos de vista: en nombre de Dios, Moisés pidió al faraón que dejara salir, que liberara *(šillaḥ)* a su pueblo, y el faraón se negó. Entonces Yahvé le «hace salir», le libera *(hôṣî')* por su poder. El gran acto de este poder es el milagro del mar, que el relato en prosa llama acto salvador *(y^ešu'ah:* Ex 14,13 [J]) y que el poema de Ex 15 celebra como una *y^ešu'ah* (v. 2) del pueblo, al que ha rescatado *(ga'al:* v. 13) Yahvé y adquirido para sí *(qanah:* v. 16). Esta liberación de la esclavitud está preparada por el relato de la opresión (Ex 1 y 5). Es el motivo de la intervención de Yahvé y el objeto de la misión de Moisés (Ex 3,9-10 [E]; 3,16-17 [J]). Y es el tema que conservará sobre todo la tradición deuteronomista y sacerdotal, acentuando su aspecto jurídico.

Exodus: VT 15 (1965) 91-102; B. S. Childs, *Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions*, en *Hebräische Wortforschung. Hom. Baumgartner* (SVT 16; 1967) 30-39; W. Richter, *Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur an Hand des «Kleinen geschichtlichen Credo»*, en *Wahrheit und Verkündigung* (Munich 1967) 175-212.

32 B. S. Childs *(loc. cit.* en la nota precedente) piensa que la aplicación a las plagas y al milagro del mar es un empleo restrictivo de una fórmula más general. Pero el sentido restringido es ya el de las fuentes antiguas de Ex, y será también el de P.

Al lado de *hôṣî'* se emplea, aunque con menor frecuencia, otro término: *he'elah*, Dios «hizo subir», que se repite 41 veces a propósito del éxodo. Se encuentra en las fuentes antiguas (Ex 3,8 [J]) y varias veces en el resto del libro, cinco de ellas en Ex 32 (JE?); como un anuncio aparece ya en Gn 46,4; 50,24 (E). Fuera del Pentateuco emplean la fórmula los profetas antiguos: Oseas, Amós y Miqueas, y se halla también en los textos predeuteronómicos. Sólo aparece una vez en Dt 20,1, y rara vez después. Esta fórmula no expresa la idea de esclavitud y liberación; no mira hacia atrás, sino hacia delante: es la «subida» a Canaán, una «anábasis» en vez de un éxodo. Es la contrapartida de la «bajada» a Egipto (Gn 46,3-4). Su empleo en el relato del becerro de oro (Ex 32) y en el paralelo de los becerros de Jeroboán (1 Re 12), así como en Oseas y Amós, parece indicar que era una fórmula litúrgica de los santuarios del norte [33]. Define el éxodo visto desde Canaán y supone que la conquista ya está terminada (cf. Jos 24,17; Jue 2,1; 6,8.13). Es evidente que la experiencia que tuvieron los grupos que participaron en el éxodo no fue de «subida», sino de «salida», de liberación. La tradición posterior tuvo razón al insistir más en este aspecto.

La existencia de dos tradiciones, la del éxodo-huida y la del éxodo-expulsión, parece segura; pero su distinción sólo corresponde imperfectamente al reparto, por lo demás dudoso, de los textos entre las tradiciones antiguas. Parece que ambas tradiciones se combinaron muy pronto y que se influyeron mutuamente. En concreto, la décima plaga, en la que el tema del éxodo-expulsión es el más explícito, fue vinculada de forma inmediata al éxodo-huida del grupo de Moisés.

2. *Interpretación histórica*

Pasemos ahora a la interpretación histórica de estas tradiciones. ¿Fue esa «liberación» lograda mediante la huida o fue más bien consecuencia de una expulsión? Ya las narraciones antiguas presentan y mezclan ambas explicaciones. Pero estas explicaciones parecen excluirse, y el historiador debe elegir. ¿Huyeron los israelitas de Egipto o fueron expulsados?

La presentación del éxodo como huida es, con mucho, la más verosímil. Hemos establecido que es históricamente verosímil la sumisión de los israelitas a los trabajos de construcción en el delta. Estas gentes, que habían llevado y continuaban llevando en Egipto vida de pastores nómadas o seminómadas, vieron en el trabajo forzado una esclavitud insoportable y decidieron liberarse. También es comprensible que el faraón no quisiera perder una mano de obra barata, de la que tenía necesidad para sus obras y que se negara a dejarlos marchar. Entonces

33 Así, J. Wijngaards: VT 15 (1965) 98-101.

ellos se marcharon. Se puede citar un paralelo moderno, verdaderamente sorprendente [34]. A principios del siglo XIX, Mahomed Alí de Egipto había instalado en el Wadi Tumilat (donde se habían establecido los israelitas) a beduinos del Negd y de Mesopotamia y les había distribuido buenas tierras. Cultivaban la morera, criaban gusanos de seda y tejían la seda. Les había concedido inmunidad de los impuestos y exención del servicio militar. Después de su muerte se quiso someterlos a las cargas de la hacienda y la milicia. Protestaron, pero en vano. Y una noche la población huyó con sus ganados, dejando tras sí las casas abiertas y vacías.

¿De dónde viene entonces la otra concepción del éxodo-expulsión? ¿Es posible que sea un recuerdo deformado de la expulsión de los hicsos? En la época griega se estableció en Egipto una relación entre hicsos y hebreos que alimentó las polémicas antisemitas. Manetón (siglo III a.C.), citado por Josefo *(C. Ap.*, I, § 86-90), cuenta que los reyes pastores (así traduce él «hicsos») fueron echados de Egipto y sitiados en Avaris. Después de una capitulación honrosa, salieron, cruzaron el desierto y construyeron en Judea una ciudad a la que llamaron Jerusalén. Manetón conocía también otra historia, la de los impuros: serían los israelitas, asociados a los hicsos; Josefo refuta largamente esta «calumnia» *(C. Ap.*, I, § 228-87). Esta segunda historia ya se halla, aunque en forma más sobria, en un autor del siglo IV a.C., Hecateo de Abdera [35]: «Habiéndose declarado antaño una enfermedad pestilencial en Egipto, el vulgo atribuyó la causa de la calamidad a la cólera de la divinidad. En efecto, el país estaba poblado de extranjeros numerosos y de toda condición que practicaban ritos particulares en materia de religión y sacrificios... Los indígenas llegaron a persuadirse de que, si no expulsaban a esos extranjeros, no se liberarían jamás de sus males. Inmediatamente, se procedió a la expulsión... La masa de la plebe emigró a la región llamada Judea... Al frente de esta colonia estaba un personaje llamado Mosés, quien fundó en el país, entre otras ciudades, la de Jerusalén». Pero no es posible seguir esta tradición más allá de la época griega, y es evidente que está inspirada en la misma Biblia. Se ha insistido también en la presentación de los hijos de Jacob, al llegar a Egipto, como «pastores» y en la observación de Gn 46,34 en el sentido de que los egipcios sienten horror hacia todos los pastores [36]. Esto hay que rechazarlo: la explicación de los hicsos como «reyes-pastores» es errónea y no se remonta más allá de Manetón, que la inventó. Finalmente, se ha supuesto que la relación entre los israelitas y los hicsos fue creada por los egipcios de la corte de Salomón, conocedores

[34] A. H. Sayce, *The «Higher Criticism» and the Verdict of the Monuments* (Londres 1894) 249-250.

[35] En sus *Egyptiaca*, citados por Diod. Sic., XL 3 = FHG II, 391-392 = Jacoby, *FGrHist* III a, 46ss. Este texto forma parte de los fragmentos auténticos de Hecateo, cf. B. Schaller: ZNW 54 (1963) 15-31.

[36] Yo he compartido esta opinión: RB 62 (1955) 102 y las notas de la Biblia de Jerusalén.

de las historias de los hicsos, al oír contar la salida de los israelitas de Egipto; ellos habrían influido en la redacción de la tradición [37]. Cabría incluso preguntarse si no será un paralelo de la tradición de Abrahán «expulsado» de Egipto después de las «plagas» que azotaron al faraón (Gn 12,17-20).

Quizá haya que buscar la solución por otro camino. Como hubo varias entradas en Egipto, también pudo haber varios éxodos: unos grupos fueron expulsados y otros huyeron. Estos dos éxodos podrían explicar la dualidad de las tradiciones de que vamos a hablar a continuación: la ruta del norte y la ruta del sur para la salida de Egipto, la tradición de Cades y la del Sinaí, la conquista por el sur y la conquista partiendo de Transjordania. La tradición del éxodo-expulsión se prolongaría con la salida por el norte, Cades y la entrada en Canaán por el sur, mientras que la tradición del éxodo-huida se prolongaría con la salida por el este, la persecución, el milagro del mar, el Sinaí y la conquista por Transjordania. Es una hipótesis de trabajo, cuya solidez se irá comprobando a lo largo de nuestro estudio.

3. *La ruta del éxodo* [38]

Los textos siguientes dan indicaciones sobre el camino que siguieron los israelitas al salir de Egipto:

Ex 12,37 = J (Noth), L (Eissfeldt), N (Fohrer, excepto 37b [adición]): de Ramsés a Sucot.

Ex 13,17-18a = E (Noth, Eissfeldt, Fohrer): Dios no les hace tomar la ruta directa de los filisteos, sino el camino desviado del desierto, el mar de Suf.

Ex 13,20 = J (Noth), L (Eissfeldt), N (Fohrer): de Sucot a Etán.

Ex 14,2 = P (Noth), JE (Eissfeldt), N (Fohrer): Orden a los israelitas de volver sobre sus pasos y de acampar ante Fehirot, entre Migdol y el mar frente a Baal Safón, orillas del mar (cf. 14,9).

Nm 33,5-8 recoge todos estos nombres en su gran lista de las estaciones, pero es uno de los textos más tardíos del Pentateuco.

[37] H. Cazelles: RB 62 (1955) 364.

[38] Trabajos recientes: H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*: RB 62 (1955) 321-364; criticado por J. Prado, *Las primeras etapas del Exodo. De Rameses al mar Rojo*: «Sefarad» 17 (1957) 151-168; P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (1959) 59-64; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) 234-251; J. Botterweck, *Israels Errettung im Wunder am Meer*: «Bibel und Leben» 8 (1967) 8-33; M. Haran, *The Exodus Routes in the Pentateuchal Sources*; «Tarbiz» 40 (1970) 113-143 (en hebreo con resumen en inglés). Distingue tres caminos según las tres fuentes J, ED y P. Corresponden a pasos naturales a través del istmo y de la península del Sinaí. El autor examina todo el itinerario del desierto hasta la llegada a Moab.

¿Es posible colocar estos nombres sobre un mapa, trazar el itinerario de los israelitas y señalar el lugar del milagro del mar?

Los israelitas no cogieron la ruta del país de los filisteos, sino el camino del desierto (Ex 13,17-18). El «país de los filisteos» es un anacronismo, pero se refiere ciertamente a la ruta militar y comercial hacia Palestina que salía de Egipto por Tieru = Sile, cerca de Cantara, se prolongaba por el sur del lago Sirbonis y seguía la costa hasta Gaza. Estaba jalonada de puestos militares y defendida incluso en tiempo de paz. Es obvio que los israelitas fugitivos la evitaran. Dios los desvía por «el camino del desierto, el mar de Suf». Las últimas palabras están en oposición: pueden ser una adición o una precisión geográfica.

El nombre de «mar de Suf» es equívoco. En la Biblia designa:

a) El lugar del milagro del mar (Ex 15,4.22; Dt 11,4; Jos 2,10; 4,23; 24,6; Neh 9,9; Sal 106,7.9.22; 136,13-15). Sólo el primer texto (Ex 15,4) es antiguo y es poético. Es de advertir que, en la narración en prosa del milagro (Ex 14), se trata únicamente del mar, nunca del mar de Suf.

b) El golfo de Suez o el mar Rojo (Ex 10,19; Nm 33,10-11) son distintos del paso del «mar» (Nm 33,8).

c) El golfo de Aqaba: ciertamente 1 Re 9,26; con bastante claridad Nm 14,25; 21,4; Dt 1,40; Jr 49,21; dudoso Jue 11,16.

Los LXX tradujeron Ἐρυθρὴ Θάλασσα, que comprende al mar Rojo con sus dos golfos, de Suez y Aqaba, pero también al golfo Pérsico. Los biblistas modernos detectan en ese término una palabra egipcia [39]: *tyoufy*, «papiro», que se emplea además con este sentido en Ex 2,3.5 e Is 19,6. Ahora bien, el papiro no se da en el golfo de Suez ni en el de Aqaba, pero abunda en los pantanos del norte del delta, y esta región se llamaba *pa-tyouf(y)*, «el país del papiro», entre Tanis y Sile [40].

Si el mar de Suf designa a esta región, las palabras «mar de Suf» de Ex 13,18 están en contradicción con «camino del desierto» y son una adición. Si el mar de Suf es el golfo de Aqaba, las palabras designan el punto terminal del paso por el desierto, que conduce a los israelitas al golfo de Aqaba, después de Cades (Nm 21,4; cf. Dt 2,1 y 2,8), o después del Sinaí y antes de Cades (Nm 33,35: Esión Guéber). Pero entonces este mar de Suf no puede ser el lugar del milagro del mar, puesto que los egipcios no persiguieron a los israelitas a través de toda la península sinaítica.

Pudiera ser que *yam-sûp* no signifique «mar del papiro» o «de las cañas». Se ha propuesto [41] leer *yam-sôp* y entender el «mar de la extremidad», el mar del cabo del mundo, con sus abismos y misterios; y se hace observar que su mención más antigua (Ex 15,4) se halla en un texto en el que se traslada el milagro del mar al plano de una lucha

[39] H. Cazelles, *loc. cit.*, 340-343.

[40] A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* II, 201*s; R. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies* (Londres 1954) 79.

[41] N. H. Snaith, *Yam-sôp, the Sea of Reeds: the Red Sea*: VT 15 (1965) 395-398.

cósmica. La dificultad estriba en que *sôp*, «extremidad», es una palabra aramea introducida en el hebreo en época tardía [42].

Estas incertidumbres en torno al sentido y localización de ese mar de Suf, por un lado, y el hecho de que no se le mencione en el relato mismo del milagro del mar, por otro, nos invitan a no conceder demasiada importancia a este término en la cuestión del itinerario del éxodo.

En todo caso, la palabras «el mar de Suf» en Ex 13,18 deben ser consideradas como una adición. Por consiguiente, la tradición elohísta daba una indicación totalmente general: los israelitas no tomaron la ruta del país de los filisteos, que es la del norte, sino que cogieron el camino del desierto, que iba hacia el este o el sudeste.

El itinerario yahvista, o yahvista-sacerdotal si Ex 14,2 es de P (Noth), da los puntos siguientes:

Ramsés: La región de Tanis-Cantir [43].

Sucot: Se identifica de ordinario con el egipcio Teku, el actual Tell el-Maskhuta, en la desembocadura del Wadi Tumilat, cerca de Ismailía. Es una de las puertas del desierto. Quizá fue por allí por donde entraron los hijos de Jacob [44]. Por allí entraban los shasu de Edom bajo Merneptah [45]. Y lo que es más interesante: por allí huían los esclavos [46]. En un modelo de carta de finales del siglo XIII, que se supone escrito por el jefe del puesto de Teku, se manda a éste que vaya en persecución de dos esclavos fugitivos. En Teku le dicen que los han visto en el sur. Los sigue, según parece, en esa dirección; pero, al llegar a la «fortaleza» (*ḫtm*), le comunican que han atravesado la fortificación al norte del Migdol de Seti, y abandona la persecución. Tendríamos aquí, en el mismo orden, tres nombres del itinerario: Teku = Sucot, *ḫtm* = Etán, Migdol de Seti = Migdol. La historia es un paralelo sorprendente de la de los israelitas fugitivos y perseguidos. Pero existen dificultades.

Etán: La equivalencia entre Etán y *ḫtm* no es filológicamente satisfactoria. Además, la fortaleza por antonomasia de esta región es la de Sile. En este caso, las indicaciones del papiro egipcio, que hablan del sur, son falsas, cosa que admiten algunos egiptólogos. En cuanto a la Biblia, si Etán es esta fortaleza de Sile, el itinerario nos llevaría por la ruta de los filisteos, que parte de Sile, y, según Ex 13,17 (E), los israelitas no la tomaron. La cuestión debe quedar abierta.

Migdol: Los israelitas que están en Etán (Ex 13,20) deben volver sobre sus pasos (Ex 14,2) y acampan ante Pi-Hajirot, entre Migdol y el mar. Este Migdol es el del itinerario de Nm 33,7. Pero cuatro textos proféticos hablan de un Migdol donde, en su época, existe una colonia judía (Jr 44,1; 46,14; Ez 29,10; 30,6). Se suele situar este Migdol en

[42] M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Habräisch:* BZAW 96 (1966) 87.

[43] Cf. *supra*, p. 318.

[44] Cf. *supra*, pp. 298-299.

[45] ANET 259a.

[46] *Pap. Anastasi* V, XIX 2-XX 6; ANET 259b; R. Caminos, *loc. cit.*, 254-259.

Tell el-Her, unos doce kilómetros al sur de Pelusa. Pero, aparte del Migdol de Seti, mencionado en el papiro citado, los textos egipcios conocen otros tres Migdol, que se suelen situar en la ruta que va de Egipto a Canaán. Lo cual vuelve a ponernos en la ruta del país de los filisteos, que los israelitas deben evitar. Por otra parte, el Migdol de Seti del papiro parece hallarse al sur de Teku = Sucot; pero ni los otros textos ni la arqueología señalan un Migdol al sur del istmo de Suez. También aquí la cuestión debe quedar abierta. Se la podría esclarecer si conociéramos los otros puntos mencionados en el mismo versículo de Ex 14,2 y 14,9: Pi-Hajirot y Baal Safón.

Pi-Hajirot: El nombre sería una etimología popular, «boca de los canales», dada a un término egipcio. Este podría ser: *p(rt)-hatḥrt*, «casa de Hator», o *p(i)-Ḥrt*, «casa de Ḥrt», que sería una diosa siria [47], o *pa-ḥwyr*, nombre de la rama pelusiaca del Nilo, o *p(a)-hrw*, una extensión de agua en la región de Tell el-Maskhuta. No sabemos.

Baal Safón [48]: Es el Baal de Ras Samra, cuyo culto introdujeron en Egipto los marineros cananeos. En Ras Samra se identificó más tarde con Zeus Kasios; y también en Egipto, donde hubo un templo fenicio de Zeus Kasios. Se le localiza cerca del lago Sirbonis, bien en Mahammediyeh (Eissfeldt), bien en Ras Kasrún (Cazelles). Pero en este lugar no hay indicios de su culto antes de la época griega. Por el contrario, una carta aramea del siglo VI a.C. [49] cita a Baal Safón entre los dioses venerados en Dafne, en el norte del delta; debía de haber allí un templo, y el nombre antiguo de Dafne pudo haber sido Baal Safón [50]. Así, pues, el culto de Baal Safón existía en el nordeste del delta, pero existía también en Menfis [51]. No hay testimonios del mismo en el sur del istmo de Suez, y es poco probable que se difundiera allí, ya que este dios sólo penetró en los lugares que frecuentaban los marinos fenicios.

El examen que acabamos de realizar no permite ninguna localización segura. En favor de un itinerario por el este o el sudeste se puede invocar la orden de no tomar la ruta de Filistea, sino la del desierto; el papiro que meciona a Teku-Sucot, *ḥtm* = Etán (?) y un Migdol (aparentemente en un orden norte-sur); la posibilidad de un Migdol en el sur; la localización del Sinaí, término del viaje, en el sur de la península.

En favor de un itinerario por el norte se puede acudir a la localización de Baal Safón, del Migdol de los profetas y del mar de Suf identificado con el *pa-tyouf(y)* egipcio, al norte del delta; a una localización del

[47] W. F. Albright: BASOR 109 (febr. 1948) 16. Pero esta diosa siria parece ser conocida sólo por Albright, el cual tampoco da ninguna referencia.
[48] O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer* (Halle 1932); W. F. Albright, *Baal-Zephon*, en *Hom. Bertholet* (Tubinga 1950) 1-14; M. Dothan *(loc. cit.* en la nota 39).
[49] KAI n. 50.
[50] W. F. Albright *(loc. cit.* en la nota 48) 14.
[51] *Papyrus Sallier IV*, al dorso, 1.6; ANET 250a; R. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 333, 338.

Sinaí en el norte de la península; a la importancia de Cades en la tradición del éxodo [52].

Esta antinomia puede ocultar dos tradiciones literarias: la tradición elohísta, que se representa la salida de Egipto por la ruta del desierto, la ruta del sur o sudeste; y la tradición yahvista, que se la representa por la ruta del norte, es decir, la ruta hacia Filistea, excluida por la primera [53]. Estas dos tradiciones pueden representar el recuerdo de dos éxodos distintos [54]: algunos elementos de las tribus de Lía habrían sido los primeros en salir por el norte y se habrían establecido al sur de Palestina; más tarde, bajo la guía de Moisés, algunos elementos de las tribus de Raquel, habiendo salido por el sur habrían realizado largos recorridos por el desierto y vivido la experiencia del Sinaí. Esta hipótesis estaría de acuerdo con la doble presentación del éxodo: el éxodo-expulsión correspondería al primer grupo, expulsado de Egipto durante las operaciones policíacas de la dinastía XVIII; el éxodo-huida sería el del grupo de Moisés. La redacción habría fusionado estos dos éxodos, como había fusionado las distintas entradas.

En todo caso, el milagro del mar se produjo una sola vez y está vinculado al éxodo-huida y a Moisés. Pero, a causa de esta dualidad de tradiciones y del trabajo redaccional, no sabremos nunca dónde tuvo lugar, ni lo sabríamos aunque lográramos situar con seguridad los topónimos.

4. *El milagro del mar* (Ex 14,10-31) [55]

La crítica literaria es insegura, pero existen dos presentaciones del milagro [56]:

1. Moisés debe levantar su bastón, extender la mano sobre el mar y hendirlo en dos para que pasen los israelitas a pie seco (Ex 14,16).

[52] A ello hay que añadir la reciente exploración de las orillas del lago Sirbonis, M. Dothan, *An Archaeological Survey of Mt. Casius and Vicinity:* «Eretz-Israel» 9 (1969) 47-59 (en hebreo); *Las Sirbonis*, en *Chronique Archéologique:* RB 76 (1969) 579-580: hay vestigios de asentamientos, de comienzos del Hierro, en la estrecha franja de tierra que cierra el lago Sirbonis por el norte y en el camino que bordea su costa sur. Según Dothan, los israelitas habrían pasado por la franja de tierra al norte, que es un camino distinto de la «ruta del país de los filisteos» al sur. El monte Casio, Ras Kasrún, sería Baal Safón; el lago Sirbonis sería el «mar». Pero éste no es el «camino del desierto» de Ex 13,18; además, los israelitas ya habrían tropezado con los puestos egipcios de Sucot, Etán, Migdol.
[53] H. Cazelles, *loc. cit.*, conclusión.
[54] J. Botterweck, *loc. cit.*, 25.
[55] Aparte de los trabajos citados sobre Ex 1-15 en general (nota 8), cf. A. Lauha, *Das Schilfmeermotiv im Altem Testament*, en *Congress Volume, Bonn* (Leiden 1963) 32-46; L. S. Hay, *What Really Happened at the Sea of Reeds?:* JBL 83 (1964) 397-403; R. Schmid, *Meerwunder- und Landnahme-Tradition:* TZ 21 (1965) 260-268; J. Botterweck, *Israels Erretung im Wunder am Meer:* «Bibel und Leben» 8 (1967) 8-33; G. W. Coats, *The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif:* VT 17 (1967) 253-265; F. E. Eakin, *The Reed Sea and Baalism:* JBL 86 (1967) 378-384.
[56] K. von Rabenau, *Die beiden Erzählungen von Schilfmeerwunder, Ex 13,17-14-31*, en *Theologische Versuche*, ed. G. Schiller (Berlín 1966) 7-29.

Moisés lo hace así, y los israelitas pasan a pie seco (Ex 14,21aα.bβ.22). Los carros egipcios se lanzan en su persecución (v.23). Yahvé ordena a Moisés que extienda la mano para que refluyan las aguas sobre los egipcios (v. 26). Al hacerlo (v. 27a), los egipcios quedan sumergidos (v. 28) y los israelitas a salvo (v. 29). Esta presentación corresponde, a grandes rasgos, a la fuente P (Noth) o a E (Eissfeldt, Fohrer).

2. Durante su persecución, los israelitas se cren perdidos y se rebelan contra Moisés: Moisés les ordena que permanezcan donde están y que miren (Ex 14,10-14). La columna de nube que les protege se coloca entre ellos y los egipcios (Ex 14,19a [19b es un duplicado que pone al ángel de Dios en el lugar de la columna de nube]. 20). Durante la noche, Yahvé hace soplar un fuerte viento del este que seca el mar (v. 21aα.bβ). Al día siguiente de madrugada, Yahvé, desde la columna de fuego y de nube, siembra el pánico entre los egipcios y entorpece las ruedas de sus carros (vv. 24-25). Al apuntar el día, las aguas vuelven a su lecho, y Yahvé sumerge en ellas a los egipcios (v. 27aβ.b). «Ese día salvó Yahvé a Israel... e Israel vio a los egipcios muertos en la orilla del mar» (v. 30). Esta es, a grandes rasgos, la tradición atribuida a J (Noth) o a L y J (Eissfeldt) o a N (Forher).

Se han querido dar explicaciones naturales a este milagro. Ya hemos mencionado, al hablar de las plagas de Egipto [57], la hipótesis de una marejada, provocada por el contacto de un cometa con la tierra o por una lejana y formidable erupción volcánica. Otras explicaciones son más modestas: los israelitas se vieron cogidos entre los carros egipcios y una extensión de agua; un fuerte viento desplazó el agua, y ellos pasaron; pero, cuando los egipcios se lanzaron en persecución suya, sus carros se atollaron, y ellos, al volver el agua, se ahogaron. O bien el paso se efectuó al sur de los Lagos Amargos (que comunicaban entonces con el golfo de Suez) aprovechando el viento y la marea: habrían coincidido una marea excepcionalmente baja y un viento del este muy violento y persistente, raro en aquella región [58]. Las aguas divididas por el bastón de Moisés, las dos murallas de agua, serían adornos de la tradición, la cual se fundaría en un fenómeno natural del que Dios se sirvió para salvar a Israel [59].

Pero es arbitrario hacer intervenir una marejada o una marea normal, de la que no dice nada el texto. Este sólo habla del gesto de Moisés y, como elemento natural, sólo alude al viento del este. Para que un viento, por fuerte que sea, «deseque» el mar, es necesario que éste sea muy poco profundo; en cambio, para que el agua, al refluir, sumerja a los carros egipcios, hace falta que sea bastante profundo. El relato no admite explicación natural.

En realidad, el problema está mal planteado. Volvamos al segundo relato que hemos distinguido. Es sorprendente que *no hable del paso de*

[57] Cf. *supra*, pp. 349-350.

[58] C. Bourdon, *La route de l'Exode:* RB 41 (1932) espec. 547-548.

[59] J. Botterweck, *loc. cit.*, 29.

los israelitas. Estos se hallan acampados a orillas del mar y ven acercarse a los egipcios (Ex 14,9-10). Yahvé les dice: «Quedaos ahí y veréis; no tendréis que hacer nada» (Ex 14,13). A continuación, todo tiene lugar entre Yahvé y los egipcios; al día siguiente, los israelitas ven a los egipcios muertos en la orilla del mar (14,30); es la gran acción de Yahvé (14,31). Para esta tradición, el milagro del mar no es un paso de los israelitas: es la destrucción de los egipcios. Y esto es lo único que retiene el antiquísimo canto de María (Ex 15,21): «Cantad a Yahvé, porque se ha cubierto de gloria, ha arrojado al mar caballos y caballeros». Este es también el único aspecto que desarrolla el poema, más reciente en nuestra opinión, de Ex 15,1-18. Y esto mismo es lo que dicen Dt 11,4 y Jos 24,7 [60].

Se ha deducido de aquí [61] que hubo un choque militar en el que los israelitas vencieron a la caballería del faraón que los perseguía. Los israelitas pusieron entre ellos y los egipcios el «mar», que estaba anormalmente bajo o incluso seco por condiciones atmosféricas excepcionales. Los carros egipcios se metieron en ese terreno húmedo y movedizo y se atollaron, constituyendo un fácil blanco para los arqueros israelitas. Pero el texto insiste, por el contrario, en que los israelitas no hicieron nada: ante sus ojos, Yahvé destruyó a la fuerza que los perseguía. Es una guerra, pero una guerra de Yahvé, la primera [62].

Cada relato es completo, con su marco propio y un actor principal distinto. En el primero actúa Moisés. Yahvé le ordena que extienda su bastón y rasgue las aguas; Moisés lo hace así, y el mar se hiende. Yahvé le ordena que extienda de nuevo el bastón y reúna las aguas. Moisés lo hace, y el mar vuelve a su sitio. En el segundo relato actúa Yahvé. Durante la noche, hace soplar el viento y deseca el mar. Al día siguiente, de madrugada, Yahvé siembra el pánico entre los egipcios. Al apuntar el alba, Yahvé sepulta a los egipcios en el mar. Ya de día, los israelitas ven a los egipcios muertos en la ribera.

El texto subraya el aspecto de guerra de Yahvé (Ex 15,3): «Yahvé es un guerrero», y todo el poema de Ex 15,1-18 es un canto de victoria en honor de Yahvé [63]. Se puede comparar con el cántico de Débora (Jue 5), que es paralelo de la narración en prosa de Jue 4, así como el poema de Ex 15 es paralelo del relato de Ex 14, con la misma transposición. En los relatos del desierto esta figura de Yahvé guerrero se encuentra en el

[60] Fr. M. Cross, *The Song of the Sea and Canaanite Myth:* «Journal of Theology and the Church» 5 (1968) 1-25, espec. 16-19.

[61] L. S. Hay: JBL 83 (1964) 397-403.

[62] Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zurich 1951) 45-47; H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger* (Lund 1945) 83-86; R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Gotinga 1963) 79-81; Fr. M. Cross, *The Divine Warrior in Israel's Early Cult*, en *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann (Cambridge 1966) 11-30.

[63] N. Lohfink, en *Das Siegeslied am Schilfmeer: Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament* (Francfort 1965) 102-128; J. Muilenburg, *A Liturgy on the Triumphs of Yahweh*, en *Studia Biblica et Semitica (Hom. Th. C. Vriezen)* (Wageningen 1966) 233-251; Fr. M. Cross *(loc. cit.* en la nota 60).

viejo canto de Nm 10,35-36: «Levántate, Yahvé, que se dispersen tus enemigos; que aquellos que te odian, huyan delante de ti». La batalla contra los amalecitas (Ex 17,8-16 [E]) es también una guerra de Yahvé.

La idea de Yahvé guerrero está relacionada con la concepción del éxodo como una salida de Egipto bajo la conducción de Yahvé: «salir» y «hacer salir» pertenecen también al lenguaje militar. Se habla incluso de los «ejércitos» *(ṣᵉbaʾôt)* de Israel (Ex 6,26; 7,4; 12,41.51). Israel sale en formación militar (Ex 13,18). Hay que conceder que todos estos textos son de P o adiciones. La idea de Yahvé guerrero es, sin embargo, primitiva: Yahvé continúa, ampliándolo, el papel que tenía el dios de los padres como protector del clan contra sus enemigos; y no hay necesidad de hacer intervenir en este estadio una influencia de Baal guerrero, ni tampoco de El, si es que éste tuvo el mismo aspecto [64].

Como en el cántico de Débora, Yahvé movilizó los elementos de la naturaleza y por ellos consiguió la victoria: el viento, la nube, el fuego. Si se observa el carácter épico que tiene ya el relato en prosa de Ex 14, es imprudente investigar qué sucedió en realidad. Los fugitivos se encontraron en una situación desesperada, se salvaron en circunstancias que les parecieron una intervención poderosa y milagrosa de su Dios. Este acto de salvación confirmó su creencia en Yahvé (Ex 14,31) y llegó a constituir un artículo fundamental de fe para todos aquellos que están vinculados al yahvismo: forma parte explícita de las «confesiones de fe» de Dt 11,4; Jos 24,7; y a él se refieren, en primer término, las «confesiones» de Dt 6,21-22; 26,7-8. En estos textos no se trata para nada del paso del mar por los israelitas.

¿Qué hacer entonces con el primer relato que nosotros hemos distinguido: el mar hendido y el paso de los israelitas entre dos murallas de agua?

Debemos comparar con él otro «paso» que le sirve de paralelo en el otro extremo de la gran historia del éxodo: el paso del Jordán. Los mismos textos bíblicos establecen la relación: ya el poema de Ex 15, después de cantar el milagro del mar (que no es un «paso») (vv. 4-10), habla de un paso, que no puede ser otro que el del Jordán (v. 15-16). La conexión es explícita en Jos 4,22-23, y el paralelismo entre los dos pasos se establece en Sal 66,6; 74,13.15; 114,3 y 5. Se ha estudiado con frecuencia esta relación. Por lo general, se saca la conclusión de que el relato del Exodo influyó en el de Josué; pero las opiniones acerca de la extensión y naturaleza de esa influencia son diversas. Una posición extrema estima que el relato de Jos 3-4 es una simple réplica, desprovista de sentido poético, del paso del mar, concebido al estilo de una procesión litúrgica [65]. De hecho, otros autores han explicado la narración de Jos 3-4 como la leyenda sagrada de una fiesta, en que se conmemoraba el éxodo y la conquista, y en la que se actualizaba el paso

64 P. D. Miller, *El the Warrior:* HTR 60 (1967) 411-431.
65 S. Mowinckel, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch:* BZAW 90 (1964) 35.

del mar con una procesión desde el Jordán a Guilgal [66]. Otros conceden solamente que la composición de Jos 3-4 sufrió el influjo del relato de Ex 14 [67]. Pero se ha insistido también en las diferencias y se ha llegado a la conclusión de que había dos tradiciones independientes relativas a dos pasos del mar [68], aun cuando el relato del paso del Jordán hubiera recibido posteriormente la influencia del relato del paso del mar [69]. En fechas más recientes se ha invertido el sentido de la relación y se ha supuesto que era el relato del paso del Jordán el que había influido en el paso del mar [70].

Probablemente haya que dar otro paso más y reconocer que es la misma tradición del paso del mar, y no sólo su redacción, la que depende del paso del Jordán. La crítica literaria de Jos 3-4 es muy difícil [71], y algunos exegetas distinguen hasta cinco o seis estratos redaccionales. Nos basta reconocer que esos ensayos están más o menos de acuerdo acerca del contenido de la tradición más primitiva. Josué anuncia que las aguas del Jordán que vienen de arriba quedarán «cortadas» *(karat)* y se amontonarán en una sola masa o dique *(ned:* Jos 3,13). Efectivamente, cuando el pueblo recoge las tiendas para atravesar el Jordán (3,14a), las aguas que vienen de arriba se detienen y forman una sola masa o dique *(ded)* sobre una distancia grande, mientras que las aguas que bajan hacia el mar de la Arabá se agotan del todo: el pueblo pasa frente a Jericó (3,16), todo Israel cruza a pie seco (3,17bα).

Es evidentemente un milagro, pero narrado con sobriedad. Está acorde con las condiciones geográficas del lugar. Se ha citado muchas veces el hecho histórico referido por el cronista árabe Nowairi: en la noche del 7 al 8 de diciembre de 1267, el desmoronamiento de dunas, río arriba del puente de Damieh, detuvo el curso del río desde la medianoche hasta las diez de la mañana. Es imposible que un relato tan bien anclado en la realidad haya sido inventado de acuerdo con la narración maravillosa de nuestra primera tradición de Ex 14: el mar que se hiende ante un gesto de Moisés, las dos murallas de agua entre las que pasan los israelitas. Lo esencial es lo mismo: el paso de un brazo de agua a pie seco. Pero la acción es diferente: en Josué, éste anuncia el milagro,

66 H. J. Krau , *Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels:* VT 1 (1951) 181-199; *Gottesdienst in Israel* (Munich ^{2}1962) 181-187. Con los matices de H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (Zurich 1960) 59-62; J. A. Soggin, *Gilgal, Passah und Landnahme,* en *Volume du Congrès, Genève* (Leiden 1966) 263-277, espec. 270-276; Fr. M. Cross, *The Divine Warrior..., loc. cit.,* 26-27.
67 M. Noth, *Das Buch Joshua* (Tubinga ^{2}1963) 33; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel:* BZAW 78 (1959) 139-140.
68 R. Schmid: TZ 21 (1965) 266.
69 A. R. Hulst, *Der Jordan in den alttestamentlichen Überlieferungen:* OTS 14 (1965) espec. 179-184.
70 G. W. Coats: VT 17 (1967) 260-261; R. Schmid, *loc. cit.,* 267, ya hacía una indicación en este sentido.
71 F. Langlamet, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos iii-iv)* (París 1969). Cf. vol. II, pp. 126-130.

pero se realiza sin su intervención; en el Exodo, Yahvé manda a Moisés que haga el milagro, y éste lo ejecuta.

También el vocabulario es diferente. Damos a continuación los términos claves de Jos 3-4 y de Ex 14, añadiendo a ellos los de Ex 15,8 (milagro del mar) y 16 (paso del Jordán), y los de Sal 78,13 (paso del mar):

Jos 3,13-17	4,7	Ex 14,21-23.29		Ex 15,8.16	Sal 78,13
las aguas	*mayîm*	el mar	*yâm*	*yâm*	*yâm mayîm*
se cortan	*karat*	se hiende	*baqa'*		*baqa'*
se detienen	*'amad*			*naṣab*	*naṣab*
se yerguen	*qûm*			*nè'ermû* (hapax)	
en dique	*ned*	dos muros	*ḥômah*	*ned*	*ned*
se pasa	*'abar*	se entra	*bô'*	*'abar*	*'abar*
a pie seco	*beḥârâbah*	a pie seco	*bayyâbâšah* *leḥârâbah*		

Este cuadro confirma lo que nos indicaba ya la diversa estructura de los dos relatos: no hay dependencia literaria entre Jos 3-4 y Ex 14. Cabría, por tanto, admitir la existencia de dos tradiciones independientes y la realidad de dos «pasos». Pero entran en juego otras consideraciones. Las dos presentaciones del milagro del mar en Ex 14 son incompatibles, y hay que mantener la que lo describe como una destrucción del ejército egipcio. El paso del mar, en la otra presentación del milagro, aparece entonces como una réplica del paso del Jordán, tal como lo narraba la tradición primitiva, aunque con otro vocabulario y una exageración del carácter maravilloso. Este relato del paso del Jordán emplea dos veces la palabra *ned*, que sólo se halla en la Biblia en Ex 15,8 y Sal 78,13. En Ex 15,8 sirve para describir el milagro del mar, el cual no se explica como un paso, sino como la destrucción de los egipcios; en Sal 78,13 se emplea al lado de *mayîm* y del verbo *naṣab*, como en Ex 15,8, pero en paralelo con *yâm* y *baqa'* de Ex 14,16. Tanto si se traduce *ned* por «masa», por «montón» o por «dique» (arameo *nadd)*, su empleo en singular es adecuado en Jos 3, donde el milagro consiste en la detención o embalse de una corriente de agua; pero no cabe en Ex 15, 8, donde el milagro consiste en la desecación de una extensión de agua por el viento; ni tampoco en Sal 78,13, donde el milagro consiste en pasar por entre dos masas de agua, aludiendo a Ex 14, que, oportunamente también, no emplea *ned*, sino que habla de dos murallas de agua (Ex 14,16.29). La palabra *ned* es primitiva en el relato de Josué, y Ex 15,8 y Sal 78,13 dependen de esta tradición [72].

Esta situación compleja puede explicarse no por una combinación a nivel redaccional, sino por contactos a nivel de las tradiciones orales. El poema de Ex 15 sólo conoce para el éxodo el milagro de la destrucción del ejército egipcio (vv. 4-10); también conoce el paso del Jordán y se refiere a él (vv. 15-16): el pueblo de Yahvé «pasa», y el terror se apodera de los reyes del contorno, como después del paso del Jordán

[72] Contra W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 40-41.

(Jos 5,1); finalmente, describe la destrucción del ejército egipcio al estilo del paso del Jordán: las aguas se detienen, se acumulan, como un *ned* (Ex 15,8). Este paralelismo que acabamos de constatar entre las dos intervenciones poderosas de Dios, que encuadraron la estancia en el desierto y marcaron la salida de Egipto y la entrada en Canaán, ha sido acentuado por una tradición que ha trasladado al tiempo de la salida de Egipto una réplica del paso del Jordán. Esta tradición, que se formó sin recibir la influencia de Jos 3 (su vocabulario es distinto), se combinó en Ex 14 con la tradición del milagro del mar en que perecieron los egipcios. Los dos pasos del mar y del Jordán, así canonizados por la tradición, se reúnen en Jos 4,23-24; Sal 66,6; 74,13.15; 114,3 y 5. Sal 78, 13 sólo conserva el paso del mar, pero combina los vocabularios de Jos 3 y de Ex 14. El paso del mar terminó eclipsando al del Jordán: el paso del Jordán no es mencionado nunca solo; el del mar sí aparece aislado (Sal 106,9-11; 136,13-14; Is 63,12-13; Neh 9,11; Sab 10,18-19; 19,7-8) [73].

Se ha querido atribuir el motivo del mar hendido al influjo del baalismo [74]; pero Baal nunca es representado hendiendo el mar. Es verdad que posteriormente se describió el milagro como una victoria de Yahvé sobre el mar y los enemigos cósmicos, con rasgos tomados del mito cananeo de la lucha entre Baal y Yam, el dios del mar y de los ríos [75], y en general de los mitos de la lucha entre el dios supremo y los poderes del caos en el principio de los tiempos. En los textos poéticos del Antiguo Testamento se recuerda con frecuencia esta lucha. Se halla vinculada al milagro de la salida de Egipto: Sal 74,13-14 = el mar, Tanín, Leviatán; Sal 79,10-11 = el mar, Rahab; Sal 114,3.5 = el mar personificado; Is 51,9-10 = Rahab, Tanín, el mar, el gran abismo (Tejom). Esta transposición se trasluce ya en Ex 15 [76], pero no existe en el relato en prosa de Ex 14.

[73] Estoy parcialmente de acuerdo con G. W. Coats, *The Song of the Sea*: CBQ 31 (1969) 1-17.

[74] F. E. Eakin: JBL 86 (1967) 378-384.

[75] Cf., sobre todo, O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten. Ugarit und Israel*: BZAW 78 (1959) 44-77; M. H. Pope, en *Götter und Mythen im vorderen Orient*, ed. H. W. Haussig (Stuttgart 1965) 258-260, 289-290.

[76] Cf. Fr. M. Cross, *loc. cit.* en la nota 60.

IV. LA FECHA DEL ÉXODO [77]

Prescindiendo de la hipótesis de un doble éxodo, en lo que sigue nos atendremos únicamente a la salida del grupo conducido por Moisés, que fue el portador de la fe en Yahvé y el beneficiario del milagro del mar. Esta salida fue la que conservó la tradición como verdadero éxodo.

Según 1 Re 6,1, Salomón comenzó a construir el templo en el cuarto año de su reinado, cuatrocientos ochenta años después de la salida de Egipto. Esto situaría el éxodo a mediados del siglo XV a.C., y la entrada en Canaán bajo Josué, hacia 1400. Estas fechas estarían acordes con la mención de los apiru en las cartas de Amarna en el siglo XIV y se confirmarían con las excavaciones de Jericó, que fechan hacia 1400 la destrucción de la ciudad del Bronce Reciente. Pero los apiru de las cartas de Amarna no pueden ser los israelitas de Josué, y la situación que describen estas cartas no es la que supone la «conquista»; más adelante nos referiremos al problema que plantean las excavaciones de Jericó [78]. La indicación de 1 Re 6,1 no se puede utilizar, porque la cifra de cuatrocientos ochenta años es artificial. Se le han dado diversas explicaciones [79]; lo más probable es que sea una construcción del redactor deuteronomista a partir de ciertos datos de sus fuentes [80].

Tampoco se puede concluir nada de Jue 11,26, que pone trescientos años entre la guerra contra Sijón y el tiempo de Jefté. Si se sitúa a Jefté a mediados del período de los Jueces, los israelitas habrían llegado a Transjordania hacia 1400 a.C. Pero el texto de Jue 11,12-28 fue introducido secundariamente en la historia de Jefté [81], y no se sabe de dónde procede ese dato cronológico. Tropieza con las mismas dificultades que 1 Re 6,1.

La Biblia sólo da una indicación válida para la fecha del éxodo, pero es importante. Según Ex 1,11, los israelitas trabajaron en la construcción de las ciudades-almacén de Pitom y Ramsés. Este dato es ciertamente antiguo y auténtico [82]. Por tanto, el éxodo es posterior a la subida al trono de Ramsés II, en 1290 a.C.; pero es difícil precisar el período transcurrido entre los dos hechos. Ex 2,23a señala que el rey de Egipto

[77] El problema ha sido largamente estudiado por H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1950), donde se encontrará la exposición y discusión de las distintas opiniones y una amplia bibliografía. Más recientemente, M. B. Rowton, *The Problem of the Exodus:* PEQ 85 (1953) 46-60, con la respuesta de H. H. Rowley, *A Recent Theory on the Exodus:* «Orientalia Suecana» 4 (1955) 77-86; E. Drioton, *La date de l'Exode:* RHPR 35 (1955) 36-49; C. de Wit, *The Date and the Route of the Exodus (The Tyndale Biblical Archaeology Lecture*, 1959) (Londres 1960); S. Herrmann, *Israel in Ägypten:* ZAS 91 (1964) 63-79; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 57-75; S. Mowinckel, *Israels opphav og eldste historie* (Oslo 1967) 75-84.

[78] Cf. vol. II, pp. 136-137.

[79] Cf. la discusión en H. H. Rowley, *From Joseph...*, 86-98.

[80] M. Noth, *Überlief. Studien*, 18-27; *Könige:* BKAT (1968) 110.

[81] En último lugar, W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah, Ri 10,17-12,6:* Bib 47 (1966) 485-556, espec. 522-547.

[82] Cf. *supra*, p. 318.

falleció durante la estancia de Moisés en Madián; el éxodo habría tenido lugar después del largo reinado de Ramsés II (1290-24), bajo su sucesor, Merneptah. La noticia de Ex 2,23a pertenece a una fuente antigua, probablemente a J; pero queda en el aire y va seguida de un texto de P. Al parecer, en la fuente estaba destinada a preparar el relato del retorno de Moisés a Egipto y tiene su paralelo en Ex 4,19 (J), donde Yahvé dice a Moisés: «Vuelve a Egipto, pues han muerto todos los que te querían dar muerte» (cf. Ex 2,15a [E?]). Es un medio de señalar las articulaciones del relato, como lo es también la mención del «nuevo rey que no había conocido a José» en Ex 1,8; estos datos no ofrecen un marco histórico. Las grandes obras de Ramsés II en el delta, y en concreto en su nueva residencia de Pi-Ramsés, comenzaron desde el principio de su reinado, y es mucho más verosímil que el éxodo tuviese lugar en la primera mitad o a mediados del reinado. No podemos precisar más. Los anales de la corte egipcia no dejaron constancia de la huida de grupos semitas que se escabullían de los trabajos forzados y que lograban escapar a la persecución de la policía: eran hechos menores y poco gloriosos, que no hallaban su lugar en la narración de las grandes empresas del faraón, al que tenían la misión de inmortalizar.

No obstante, se ha utilizado un *texto egipcio para fijar la fecha del* éxodo: la estela del año cinco de Merneptah, la cual menciona a Israel [83]. Es el único nombre geográfico de este himno que va seguido del determinativo «pueblo» en vez de «país». Se ha concluido de ahí que se aplicaba a los israelitas antes de asentarse en un suelo. Se pensó inmediatamente en los israelitas que acababan de salir de Egipto y que hacían vida nómada por el desierto; y se empleó el texto para avalar una fecha del éxodo bajo Merneptah [84]. Pero el himno sitúa a ese Israel en Canaán. En la perspectiva de un éxodo bajo Ramsés II se puede decir, y se ha dicho a menudo [85], que la estela se refería a los israelitas que ya habían entrado en Canaán, pero que aún no se habían asentado. Hay que observar, sin embargo, que el determinativo «pueblo», añadido a Israel, no es decisivo; pudiera ser una negligencia del grabador, como sucede con otras palabras del mismo texto. Hay que preguntarse además qué puede significar el nombre de Israel en la época de Merneptah. No se puede tratar del «todo Israel» de las doce tribus, que no estaba constituido todavía; debe tratarse de un grupo más restringido. Entre los nombres de Canaán y de Huru, que son por entonces sinónimos [86], la estela menciona otros cuatro nombres geográficos, en dos pares: Ascalón-Guézer y Yenoam-Israel. El primer par se localiza en el sur del país; Yenoam, en el norte; Israel debe de estar en el norte o en el centro.

[83] ANET 376-378; cf. *infra.*, 456-457.

[84] Así, E. Drioton: RHPR 35 (1955) 45; C. de Wit, *loc. cit.*, 10.

[85] Recientemente, J. Bright, *History*, 104; K. A. Kitchen, *Ancient Orient...*, 59-60; W. Helck, *Geschichte des alten Ägyptens* (Leiden 1968), cf. especialmente el mismo autor: VT 18 (1968) 479.

[86] Cf. *supra*, p. 126.

Ya hemos visto que la tradición sobre el patriarca Israel era originaria de Siquén (¿y Betel?)[87], y más adelante veremos que el grupo de Israel-Raquel se estableció en Palestina central[88]. La estela puede aludir a este grupo, todavía no asentado, y el determinativo «pueblo» conservaría así su valor. El hecho es que en 1220 a.C. los letrados de la corte de Merneptah conocían en Canaán un grupo llamado Israel. Si se tiene en cuenta la tradición sobre la estancia en el desierto, este dato confirmaría una fecha del éxodo anterior a la mitad del siglo XIII a.C.

Se han pedido a la arqueología otras confirmaciones que permitirían datar la destrucción de las ciudades cananeas mencionadas en los relatos de la conquista y su nueva ocupación por los israelitas. Al estudiar el asentimiento de las tribus en Canaán, veremos que es difícil interpretar el testimonio de la arqueología. Hay que tener en cuenta el género literario de esos relatos y el carácter que revistió esa «conquista», la incertidumbre en torno a ciertas localizaciones y la imprecisión de las fechas arqueológicas. Hay que recordar además que este período significó un gran trastorno de todo el Oriente Próximo, en el que el asentamiento de los israelitas fue sólo un elemento. Todas las ciudades del Bronce Reciente fueron destruidas, y algunas varias veces, en el transcurso de los siglos XIV-XII a.C.; es un fenómeno que se sale de los límites de Palestina, y los israelitas no fueron los únicos responsables. La arqueología no permite, por sí sola, determinar con seguridad si se les puede atribuir una destrucción concreta ni si la nueva ocupación corresponde a su asentamiento. Pese a ello, la ruina de la civilización del Bronce Reciente, que se consuma a finales del siglo XIII, y los comienzos, muy modestos al principio, de una nueva época, la del Hierro, ofrecen el marco más favorable para la entrada de los israelitas y su asentamiento en Palestina central.

También se han sacado pruebas de la situación en Transjordania. La arqueología indica que, después de un largo eclipse de la vida urbana, la mitad sur de Transjordania no volvió a recibir una ocupación sedentaria hasta el siglo XIII a.C. Ahora bien, la Biblia dice que los israelitas, viniendo de Cades, tuvieron que bordear los territorios de Edom y Moab (Nm 20.21; Dt 2,1-9; Jue 11,17-18), y habla de los reyes de Edom y Moab (Nm 20,14; 22-24; Jue 11,17). El primer rey de Moab había sido vencido por Sijón, rey de Jesbón, quien quiso oponerse al paso de los israelitas (Nm 21,26). En Gn 36,31-9 = 2 Cr 1,43-50 tenemos una lista de ocho reyes que reinaron sobre Edom antes del tiempo de Saúl (o de David); esto haría remontar la constitución del reino de Edom al siglo XIII a.C. Este testimonio concordante de la arqueología y de los textos confirmaría de nuevo la fecha que hemos propuesto para el éxodo. La demostración es impresionante, pero por desgracia cada uno de estos elementos es incierto. La lista de los reyes

[87] Cf. *supra*, pp. 180-181.
[88] Cf. vol. II, pp. 168-169.

de Edom parece ser un documento compuesto y pudiera dar no una sucesión de reinados, sino una lista de jefes de principados, que serían en parte contemporáneos[89]. Los textos bíblicos no exigen necesariamente que los edomitas y moabitas ya fuesen sedentarios: esos «reyes», como el rey de los amalecitas en 1 Sm 15,8.20.32[90], pueden ser jefes de grupos todavía nómadas que se niegan a que otro grupo nómada pase por el territorio de pastoreo. Por lo demás, el detalle del itinerario bordeando Edom y Moab no pertenece a la tradición antigua[91]. Finalmente, la arqueología no es todavía capaz de precisar cuándo se asentaron los edomitas y moabitas: las pocas excavaciones que se han realizado en esas regiones no han aportado nada hasta ahora que se remonte con seguridad hasta el siglo XIII a.C. Sin embargo, frente a estas incertidumbres, los textos egipcios nos proporcionan un indicio positivo al decir que Ramsés II saqueó la ciudad de Dibón y otra ciudad de Moab no identificada[92]. Este testimonio puede suplir el silencio actual de la arqueología y justificar la tradición bíblica.

En conclusión, diremos que el éxodo tuvo lugar bajo el reinado de Ramsés II, probablemente hacia 1250 a.C. o un poco antes.

[89] Cf. vol. II, p. 55.
[90] Y las otras referencias bíblicas y extrabíblicas presentadas en el vol. II, *ibid.*
[91] Cf. vol. II, pp. 95-96.
[92] K. A. Kitchen, *Some New Light on the Asiatic Wars of Ramesses II*: JEA 50 (1964) 47-70.

Capítulo IV

LAS TRADICIONES DEL SINAI

Después de la salida de Egipto, el gran acontecimiento que coloca la Biblia en los orígenes del pueblo de Israel, es la estancia en el Sinaí. Ocupa todo el centro del Pentateuco, desde la llegada en Ex 19,1 hasta la salida en Nm 10,28, es decir, la mayor parte del Exodo, todo el Levítico y un buen trozo de los Números. En el Sinaí es donde Yahvé hizo de Israel su pueblo, estableció con él una alianza y le dio sus leyes: el Decálogo (Ex 20 [y 34?]), las leyes civiles y religiosas del Código de la Alianza (Ex 21-23), las prescripciones sobre el santuario y sus ministros (Ex 25-31 y 35-40), la ley cultual que ocupa todo el Levítico y que recibe algunos complementos en Nm 1-10. Es evidente que la redacción final del Pentateuco proyectó a los orígenes de la historia del pueblo los desarrollos posteriores y que, en su forma definitiva, representa la ley de la comunidad judía posterior al exilio. Todos estos textos legislativos (a los que habría que añadir el Deuteronomio) están más o menos estrechamente vinculados a los acontecimientos que las fuentes antiguas narran en Ex 19-34: el encuentro de Israel con su Dios en el Sinaí y la institución de la alianza. Estas tradiciones son las que vamos a estudiar.

I. Crítica literaria de Ex 19-34

Es bastante fácil determinar la parte que corresponde a la redacción sacerdotal en esta sección. Después de señalar la fecha de la llegada al Sinaí (Ex 19,1-2a) [1], no interviene hasta Ex 24,5b y continúa después hasta Ex 31,18a: Dios se manifiesta en la nube sobre la montaña, Moisés es llamado, asciende a la montaña y recibe las órdenes de Yahvé para la construcción del santuario del desierto, el tabernáculo y la organización de su sacerdocio y su culto. Este bloque sacerdotal sólo está interrumpido por el v. 24,18b: «Moisés permaneció sobre la montaña cuarenta días y cuarenta noches», el cual se une a 24,13b y debería ir inmediatamente antes de 32,1, después de 31,18b, que se une por su parte a 24,12 y prepara el relato del becerro de oro (Ex 32), en el cual desempeñan un papel importante las tablas de la ley (desde 32,

[1] El v. 1 es seguramente de P. Se le suele atribuir también el v. 2a, pero éste se refiere a 17,1 y 8-16 (Refidim) y podría leerse antes del v. 1.

15-16). La redacción sacerdotal reaparece en Ex 34,29-35 [2]: Moisés vuelve a bajar de la montaña con las tablas del «testimonio» y ejecuta las órdenes de Yahvé (Ex 35-40). Una vez terminado el tabernáculo, la gloria de Yahvé toma posesión del santuario (Ex 40,34-35).

Estos textos sacerdotales constituyen un conjunto aparentemente sin lagunas, que se propone ofrecer un relato paralelo al de las fuentes antiguas (Ex 19,3-24.15a y Ex 31,18b-34.28), entre las cuales están insertados esos textos. El marco de la narración es el mismo: una teofanía sobre la montaña, donde Moisés se encuentra con Yahvé y escucha sus palabras, que referirá después a los israelitas. Pero lo extraño es que no se habla para nada de la institución de una alianza ni de la imposición de una ley, que son los dos rasgos esenciales de los relatos antiguos. Las órdenes que recibe Moisés y comunica a los israelitas (Ex 34,32) conciernen únicamente a la institución del culto, del santuario y del sacerdocio (Ex 25-31). Hay ciertamente un texto sobre el sábado (Ex 31,13-17), pero no es la promulgación de una ley, que según esta tradición existe ya desde la creación (Gn 2,3); es una llamada de atención sobre una observancia que se debe respetar incluso durante la construcción del tabernáculo [3]; así la interpreta la adición de Ex 35,1-3. La continuación del relato podría dejar la impresión de que esas prescripciones constituyen el contenido de las dos tablas que trae Moisés de la montaña (Ex 31,18a y 34,29). Pero es sólo una apariencia: aparte la inverosimilitud de que se escribiera un texto tan largo sobre sólo dos tablas o tablillas, esas dos breves alusiones se encuentran en los puntos en que la tradición sacerdotal se une a los relatos antiguos. En efecto, Ex 31,18a se halla inmediatamente antes de la historia del becerro de oro, donde se mencionaban las tablas en el texto que conocía el redactor sacerdotal, y Ex 34,29 se encuentra inmediatamente después de ser mencionadas las tablas en la conclusión del relato antiguo de la alianza (Ex 34,28). Así, pues, el redactor sacerdotal debía mencionar las tablas, pero no les concede importancia y cambia su nombre. En los relatos antiguos [4] se las llamaba únicamente las «tablas» o las «tablas de piedra»; el Deuteronomio las llama «tablas de la alianza», *b^e^rît* (Dt 9,9.15). P, en cambio, les da el nombre de las «tablas del testimonio», *'edût;* volveremos sobre el sentido de esta palabra. P conoce la tradición deuteronomista, según la cual las tablas que contienen las Diez

[2] Los críticos recientes suelen atribuirlo a P; de hecho, su vocabulario se encuentra en esta fuente. Pero la historia de la irradiación de la figura de Moisés y del velo con que se cubría no cuadra con el género de P. Hay que admitir, al menos, que la redacción sacerdotal asumió, en los vv. 30-35, una tradición independiente; cf. M. Noth, *Das Zweite Buch Mose* (ATD) 220; T. Dumermuth, *Moses strahlendes Gesicht:* TZ 17 (1961) 240-248. Según O. Eissfeldt: LTZ 91 (1966) col. 2-3 = *Kleine Schriften* IV, 209-210, sería una adición tardía.

[3] Cf. M. Noth, *in loco.* los vv. 15-17, con seguridad, y el v. 14, probablemente, son adiciones.

[4] Acerca de las tablas de la ley, cf. O. Eissfeldt, *Lade und Gesetztafeln:* TZ 16 (1960) 281-284 = *Kleine Schriften* III, 526-529; S. Lehming: VT 10 (1960) 32-40.

Palabras, el Decálogo, están depositadas en el arca, que se llama en esta tradición arca de la alianza, *b^e^rît* (Dt 10,8). Pero P habla exclusivamente del arca del testimonio, *'edût* (doce veces en los pasajes relativos al Sinaí), que está guardada bajo el tabernáculo del *'edût* (cuatro veces en los mismos textos). Según él, el arca no contiene las tablas de la alianza, *b^e^rît*, del Deuteronomio, sino el testimonio, *'edût* (sin «tablas»). El escrito sacerdotal no sólo no refiere la institución de una alianza en el Sinaí, sino que evita deliberadamente emplear la palabra *b^e^rît* en este contexto [5].

Esto exige una explicación. No niega el autor sacerdotal que haya habido una alianza en el Sinaí (veremos que alude a ella), sino que le da otro sentido. Esta alianza estaba preparada en su relato de la revelación del nombre divino (Ex 6,2-8); Yahvé había recordado en ese momento su alianza, *b^e^rît*, con los padres (v. 4) y había anunciado: «Yo os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios» (v. 7), lo cual se considera como la fórmula por excelencia de la alianza [6]. En otro lugar, concretamente al final de la Ley de Santidad (Lv 26,45), la misma tradición sacerdotal recuerda la alianza que Yahvé estableció después de la salida de Egipto «para ser su Dios». En los mismos textos del Exodo, Yahvé llama al sábado «un signo entre vosotros y yo» (Ex 31,13): es un signo de alianza, como el arco iris era el signo de la alianza con Noé después del diluvio (Gn 9,12-16 [P]) y como la circuncisión era el signo de la alianza con Abrahán (Gn 17,11 [P]). Finalmente, el redactor sacerdotal conoce y acepta el documento de esta alianza sinaítica: es el *'edût* que está escrito en las tablas y colocado en el arca (Ex 25,16.21; 40,20). Esta expresión le es característica y tiene su interés [7]. La traducción por «testimonio» es errónea. El término debe tener el mismo sentido que el acádico *adû*, que se emplea (siempre en plural) para designar un pacto impuesto por una parte de rango superior a otra de rango inferior; es la expresión típica de un tratado de vasallaje. La misma palabra se encuentra en arameo, y también siempre en plural (muchas veces en estado constructo, *'dy*, y una en estado absoluto, *'dn)*, en las estelas de Sfiré, que son tratados de vasallaje impuestos al rey de Arpad en el siglo VIII a. C. Este sentido es el que cuadra también aquí y que se ve confirmado por el empleo de la palabra en la Biblia fuera de P. En el Deuteronomio y el Deuteronomista, con frecuencia en los Salmos, *'edût* se halla en paralelismo o en conexión con *b^e^rît* (alianza), *ḥuqqîm* (decretos), *miṣwôt* (mandatos); dicha palabra se puede traducir en todas partes por «pacto,

[5] La única vez que se emplea la palabra es en Ex 31,16, en un pasaje adicional; cf. nota 3.

[6] R. Smend, *Die Bundesformel* (Zurich 1963) espec. 27. Pero cf. las críticas de N. Lohfink, *Dt 26,17-19 un die «Bundesformel»:* ZKT 91 (1969) 517-553.

[7] Sobre *'edût*, cf. R. de Vaux, *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé*, en *Mélanges Eugène Tisserant* I (Roma 1964) 127-128 = *Bible et Orient* (París 1967) 295-296; añadir a la bibliografía: I. Gelb: BiOr 19 (1962) 160-161; CAD I, 1 (1964) s. v. *adû*, 131-134; R. Frankena: OTS 14 (1965) 134-136; J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Roma 1967) 23-24.

compromiso solemne». En concreto, en paralelismo con *b^erît*, califica la alianza con David en Sal 132,12; y, empleado solo, designa el tratado que liga al rey davídico con Yahvé (2 Re 11,12) [8]. No cabe duda de que para P ese «tratado» o «pacto» es el documento de alianza, *b^erît*, de las otras tradiciones, las Diez Palabras, el Decálogo.

El autor sacerdotal reconoce, pues, la alianza y la ley que las otras tradiciones vinculan al Sinaí. Pero entonces el problema se plantea en términos todavía más apremiantes: ¿por qué habla de ella tan poco y con otro vocabulario? [9]. Hay que prestar atención al conjunto de su obra. P conoce dos alianzas antes de la del Sinaí: la alianza hecha con Noé y toda la humanidad (Gn 9,8-17) y la alianza establecida con Abrahán y su raza (Gn 17). También las tradiciones antiguas del Pentateuco conocían la alianza con Abrahán (Gn 15), y ya veremos cómo relacionan con ella la alianza del Sinaí. Finalmente, el Deuteronomio conoce la alianza con Abrahán, Isaac y Jacob, que se recuerda a menudo en los discursos introductorios de Dt 1-9; pero coloca en primer plano la alianza del Horeb (nombre que da al Sinaí), que él presenta como la realización de la alianza establecida con los padres y el cumplimiento de las promesas en ella contenidas: toda la ley del Deuteronomio es el documento de esta alianza del Sinaí [10], que ha sido renovada en las llanuras de Moab [11]. Es en el Deuteronomio donde la noción de alianza, con sus implicaciones jurídicas y las perspectivas de ruptura y restauración, adquiere todo su desarrollo [12]; y esta alianza del Sinaí deja en la sombra la alianza con Abrahán y hace inútil la alianza con David. El autor sacerdotal reacciona precisamente contra esta posición del Deuteronomio. Devuelve la primacía a la alianza, *b^erît*, hecha con Abrahán, que era una «alianza perpetua», *b^erît ʿôlam* (Gn 17,7.13.19). Esta alianza no es un pacto bilateral, sino una iniciativa gratuita de Dios, un compromiso personal por el que Dios se liga, una promesa: «Yo te daré a ti y a tu raza el país donde moras... y yo seré vuestro Dios» (Gn 17,8; cf. 19). En el momento en que los descendientes de Abrahán, Isaac y Jacob se hacen un pueblo, quedan integrados como pueblo en la alianza hecha con sus padres. En la conclusión de la Ley de Santidad, la alusión a la alianza del Sinaí (Lv 26,45) va precedida del recuerdo de la alianza con Abrahán

8 En último lugar, A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff ²1967) 23-24, cf. 67.

9 Sobre este punto, cf. W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*: TZ 16 (1960) 269-280 = *Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze* (Munich 1963) 205-216, modificando las conclusiones conforme a lo que nosotros hemos dicho del *ʿedût*. Un punto de vista diferente en N. Lohfink: «Rivista Biblica» 15 (1967) 403-406.

10 Cf. R. E. Clements, *God's Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy* (Londres 1968) 37-45.

11 Sobre esto, cf. N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Land Moab*: BZ N. F. 6 (1962) 32-56.

12 Y la noción se desarrolla en los distintos estratos redaccionales del mismo Deuteronomio; cf. N. Lohfink, *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium*, en *Gott und Welt (Hom. Rahner)* I (Friburgo 1964) 423-444.

(Lv 26,42). En Ex 6,2-8 Yahvé recuerda explícitamente las promesas hechas a los padres, que él va a realizar: «*Yo os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios*... Yo os haré entrar en el país que juré dar a Abrahán, Isaac y Jacob» (vv. 7-8). Esta integración en la alianza se hace en el Sinaí, donde el pueblo recibe el pacto, el *ʿedût*, que lo liga a su Dios. Pero lo verdaderamente esencial para el autor sacerdotal es que este pueblo de Yahvé recibe una constitución teocrática: «Yo viviré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios» (Ex 29,45). La tienda de la reunión o del encuentro de la tradición antigua, *'ohel moʿed*, se convierte en la morada, *miškam* (se repite casi cincuenta veces en Ex 25-31; 35-40; cf. 25,8). Esta comunidad, provista de un santuario y un sacerdocio, está por primera vez habilitada para ejercer un culto. Se convierte en comunidad santa: las ofrendas (Ex 18,38), el altar (29,37), la tienda, el arca, el mobiliario, todo es santo, y todo lo que los toca es santo también 30,25-29); es santa toda la comunidad: «Soy yo, Yahvé, quien os santifica» (31, 13). El redactor sacerdotal no sólo proyecta al Sinaí la imagen del segundo templo, de su sacerdocio y su culto, sino que proyecta también el ideal de la comunidad judía posexílica.

Además de lo que procede de la redacción sacerdotal, hay que separar otro texto largo: el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,33). Este nombre le fue impuesto debido a que, en Ex 24,7, Moisés lee al pueblo el *seper habb^erît*, el «libro de la alianza». Pero actualmente todos están de acuerdo en que ese «libro de la alianza» no es la colección de las leyes de Ex 20,22-23,33, ya que esta perícopa fue anexionada secundariamente a los acontecimientos del Sinaí [13]. Su introducción, muy desdibujada, es sin duda alguna redaccional. El pasaje que la precede (Ex 20,18-21) tampoco está en su lugar: habría que leerlo después de la descripción de la teofanía de Ex 19, es decir, antes del Decálogo (20,1-17). Esta perícopa se desplazó para facilitar la inserción del Código de la Alianza, haciendo de transición entre las dos promulgaciones, del Decálogo y del Código de la Alianza, o bien, más probablemente, cuando se introdujo el Decálogo en su lugar actual. Es todavía menos segura la unión del Código de la Alianza con lo que le sigue. De ordinario se le hace llegar hasta 23,33, de suerte que 23,20-33 sería su conclusión. Pero este último pasaje tiene analogías de vocabulario y pensamiento con el Deuteronomio y con Ex 32-35; es una adición, aunque sea difícil saber si fue hecha antes o después de insertar el Código de la Alianza en el libro del Exodo. Otros autores creen descubrir ahí las fuentes J y E, y piensan que ese pasaje se leía en un principio después de Ex 34,28, como conclusión de la alianza del Sinaí [14]. Otro indicio de la inserción del Código se encuentra en Ex 24,3: Moisés expone al pueblo todas las palabras, *d^ebârîm*, y todas las

13 Aparte de las introducciones y comentarios, cf. W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (Tubinga 1961) 8; J. L'Hour: RB 69 (1962) 350-361; Ed. Nielsen, *Die Zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze* (Copenhague 1965) 45-48.

14 O. Eissfeldt, *Einleitung*, 289; ZAW 73 (1961) 137.

ordenanzas, *mišpaṭîm*, de Yahvé. Estos *mišpaṭîm* se refieren a los *mišpaṭîm* del Código de la Alianza (Ex 21,1), y la palabra fue añadida: la continuación del texto de Ex 24, desde la segunda mitad del v. 3 y después en los vv. 4 y 8, sólo habla de *d^{e}bārîm*, lo cual remite a la introducción del Decálogo (Ex 20,1): los *d^{e}bārîm* son las Diez Palabras, y, por consiguiente, el *seper habb^{e}rît* de Ex 24,7 no es el Código de la Alianza, sino el Decálogo, considerado como el documento de alianza del Sinaí.

Esta inserción del Código de la Alianza es posterior al Deuteronomio, que, según Dt 5, conoce los textos de Ex 19-20 en su orden actual, incluido el desplazamiento de Ex 20,18-21, pero sin otra ley más que el Decálogo (cf. Dt 5,22). Por supuesto, el Deuteronomio conocía el Código de la Alianza, en cuya legislación se inspira, pero en otro contexto. Se ha querido reconocer en él un código mosaico promulgado en las llanuras de Moab y sustituido por el Código del Deuteronomio [15]. Pero el Código de la Alianza tiene demasiadas alusiones a la vida sedentaria como para datarlo tan atrás. Se ha supuesto también que era el documento de la alianza de Siquén y que se habría de leer después de Jos 24: sería el derecho, *mišpaṭ*, escrito en el «libro de la ley», que Josué da al pueblo (Jos 24,25-26) [16].

Una vez descartados los textos sacerdotales y el Código de la Alianza, nos queda Ex 19,2-20,21; 24,1-15a; 31,18b-34,28. La crítica literaria de estas piezas es casi desesperada [17]. Basta comparar los distintos resultados recientemente propuestos para darse cuenta de la incertidumbre en que se está. No obstante, hay algunos puntos un poco más claros. Se está generalmente de acuerdo en considerar como secundario Ex 19,3b-8, que contiene un anuncio de la alianza y de la elección de Israel como reino de sacerdotes y nación consagrada [18]. Pero resulta difícil decidir si esta adición está todavía en conexión con una de las antiguas tradiciones (E, según Eissfeldt y Beyerlin), o es una tradición independiente (Wildberger) o deuteronomizante (Noth) o posdeuteronómica (Haelvoet, Fohrer); parece probable una fecha tardía. Se plantea la misma cuestión con respecto a Ex 33,12-23, la plegaria de Moisés y su encuentro con Yahvé, que no está relacionada con el contexto: según Noth, sería una adición cuya fecha y origen no es posible precisar, pero que está emparentada con la historia de Elías (1 Re 19,9-18) y puede incorporar una tra-

[15] Ya Caspari; especialmente H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance* (París 1946).

[16] Cf. R. de Vaux, *Institutions* I, 221-222; J. L'Hour, *L'Alliance de Sichem:* RB 69 (1962) 5-36, 161-184, 350-368; A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Gotinga ^{2}1963) 112-113. Otros lo colocan al comienzo de la época real: E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg ^{10}1965) 149-150.

[17] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 33 notas 114 y 115, y p. 157.

[18] Cf. M. Haelvoet, *La théophanie du Sinaï:* ETL 29 (1953) 374-397; H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (Zurich 1960) 9-16; G. Fohrer, *Priesterliches Königtum:* TZ 19 (1963) 359-362 = *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte:* BZAW 115 (1969) 149-153; W. Beyerlin, *Herkunft...*, 13-16, 78-90; W. L. Moran, «*A Kingdom of Priests*», en *The Bible in Current Catholic Thought* (Nueva York 1962) 7-20.

dición local sobre el Sinaí; según Eissfeldt, sería un desarrollo de la fuente L; según Beyerlin, un trozo secundario de J. Lo más importante es que estos autores están acordes en reconocer que el Decálogo de Ex 20,1-17 se insertó posteriormente en su lugar actual. Esto es evidente, pero no supone que haya que suprimir el Decálogo de la tradición del Sinaí; volveremos sobre este punto.

En cuanto al resto, quizá sea ilusorio intentar repartirlo en detalle entre las fuentes yahvista y elohísta. Lo que sí parece estar comprobado es que las dos fuentes antiguas contenían una teofanía y una alianza; ambas están estrechamente combinadas en el relato de la teofanía, en el cap. 19. La alianza elohísta se halla en Ex 24; la alianza yahvista, en Ex 34. Estos dos relatos de alianza están actualmente separados por el episodio del becerro de oro (Ex 32), que relata una ruptura de la alianza, vivamente expresada por el rompimiento de las tablas de la ley; la alianza yahvista de Ex 34, con la confección de unas nuevas tablas, aparece como una renovación. Cabe pensar que esta disposición es artificial y que el episodio del becerro de oro (cualquiera que sea su origen) se colocó aquí para separar los dos relatos de alianza, permitiendo así conservar ambos.

Finalmente, se ha intentado aislar, mediante la crítica literaria, lo que constituiría el relato más antiguo de la alianza del Sinaí [19]. Incluiría, por este orden, Ex 24,1-2.9-11.13a.14-15a; 34,10-13.14b-16; 32,17-18. 25-29; 33,3b-4. La historia sería la siguiente: Moisés y los setenta ancianos escalan la montaña, ven al Dios de Israel, comen y beben. Moisés y Josué, solos, suben hasta Yahvé. Este promete expulsar ante ellos a los habitantes de Canaán; pero los israelitas deberán guardarse de aliarse con los cananeos. Josué oye un ruido en el campamento y lo toma por un tumulto de combate; Moisés le responde que es un motín. Llama en su ayuda a los partidarios de Yahvé. Los levitas asesinan a 3.000 hombres. Yahvé renuncia entonces a acompañar personalmente a los israelitas (se hará representar por el arca). Se trataría aún de una alianza, pero sin texto legislativo: sería un compromiso verbal, tomado por Yahvé, con los israelitas de quitarles de delante a los enemigos para que puedan establecerse en Canaán; a este compromiso responde, como un eco, la obligación de los israelitas de no pactar con los cananeos. Esta hipótesis es interesante y corresponde a una de las formas como se puede representar la alianza del Sinaí en la tradición primitiva. Pero no se puede fundar, como base principal, en la crítica literaria. Los textos que Eissfeldt aísla son de hecho los que atribuye a la fuente L [20]; pero se discute la existencia de esta fuente escrita preyahvista, y parece en todo caso

[19] O. Eissfeldt, *Die älteste Erzählung vom Sinaibund:* ZAW 73 (1961) 137-146 = *Kleine Schriften* IV, 12-20; *Sinai-Erzählung und Bileam-Sprüche:* HUCA 32 (1961) 179-190 = *Kleine Schriften* IV, 21-31; *Das Gesetz ist zwischeneingekommen. Ein Beitrag zur Analyse der Sinai-Erzählung:* TLZ 19 (1966) col. 1-6 = *Kleine Schriften* IV, 209-214; *Die Komposition der Sinai-Erzählung. Exodus 19-34* (Leipzig 1966). Le sigue H.-J. Zobel, *Ursprung und Verwurzelung des Erwählungsglaubens Israels:* TLZ 93 (1968) col. 1-11, espec. 7.

[20] *Einleitung*, 258.

difícil atribuirle Ex 32,25-29: la investidura de los levitas como sacerdotes en recompensa por su celo por Yahvé parece estar inspirada en la Fineés y su descendencia después de la apostasía de Baal Fegor (Nm 25, 10-13) y no resulta comprensible en una historia que, según Eissfeldt, habría ignorado el becerro de oro.

Así, pues, la crítica literaria por sí sola llega a resultados inciertos. El contenido y el sentido de las tradiciones sobre el Sinaí hay que buscarlos más allá de los documentos escritos. Pero antes debemos aclarar su relación de conjunto con las otras tradiciones del Pentateuco, la del éxodo-conquista y la de Cades.

II. Tradición del Sinaí y tradición del éxodo-conquista

Muchos críticos admiten que estas dos tradiciones fueron primero independientes. Esta tesis se impone sobre todo después del trabajo de G. von Rad sobre la composición del Hexateuco [21]. Según él, el Hexateuco es el desarrollo de una confesión de fe, cuya fórmula él mismo descubre en el «credo» que todo israelita debía recitar al ofrecer las primicias (Dt 26,5-9): «[5] Mi padre era un arameo errante que descendió a Egipto; en pequeño número fue a refugiarse allí antes de llegar a ser una nación grande, poderosa y numerosa. [6] Los egipcios nos maltrataron, nos burlaron y nos impusieron una dura esclavitud. [7] Nosotros apelamos a Dios, el Dios de nuestros padres. Yahvé oyó nuestra voz, vio nuestra miseria, nuestra pena y nuestro estado de opresión, [8] y Yahvé nos hizo salir de Egipto con mano poderosa y brazo extendido, con un gran terror, signos y prodigios. [9] Nos condujo aquí y nos dio este país donde mana la leche y la miel». Aunque el estilo, especialmente en la segunda parte, es deuteronómico, esta fórmula litúrgica, dice Von Rad, es ciertamente antigua. Recuerda la salida de Egipto y la entrada en Canaán, pero no dice nada de la revelación del Sinaí. Otro tanto sucede en las confesiones de fe de Dt 6,21-23 y Jos 24,2-13. Este último texto enumera las intervenciones de Dios en la historia de la salvación, desde la vocación de Abrahán hasta el establecimiento en Canaán, sin mentar para nada el Sinaí. La misma orientación se observa en el breve resumen que da Samuel en su «discurso de despedida» (1 Sm 12,8): «Cuando fue Jacob a Egipto, los egipcios le oprimieron, y vuestros padres gritaron a Yahvé. Este envió a Moisés y Aarón, que hicieron salir a vuestros padres de Egipto, y Yahvé los instaló en este lugar». Igualmente, los Sal 73; 105; 135; 136, que se jalonan desde la época monárquica hasta el período posexílico, celebran las grandes obras de Yahvé sin mencionar el Sinaí. En Sal 106,19-20 (exílico) se recuerda la fabricación del becerro de oro

[21] G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (Stuttgart 1938) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1958) 9-86; trad. ing. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Edimburgo 1966) 1-78. Citamos según los *Gesammelte Studien*.

en Horeb, pero no se dice nada de la ley que allí fue dada. Sólo en la liturgia penitencial de Neh 9,13-14 aparecen la teofanía del Sinaí y la imposición de la ley en su lugar, entre el éxodo y la conquista. Si nos atenemos al mismo Pentateuco, los relatos del Sinaí (Ex 19-34) interrumpen los relatos concernientes a Cades (Ex 17 [y 18]), que se prosiguen a partir de Nm 10,29 [22]. La tradición del Sinaí es, pues, independiente de la del éxodo-conquista. Su combinación se debe a una iniciativa atrevida del yahvista, que ha unido el mensaje de salvación, la expresión de la gracia divina, el «evangelio» de la tradición del éxodo-conquista con la manifestación de Dios y de su voluntad, la «ley» de la tradición del Sinaí. Pero, al hacerlo así, iba contra diversas costumbres ya arraigadas que, según atestiguan las confesiones de fe y sus adaptaciones líricas, se mantuvieron hasta después del exilio [23].

De hecho, prosigue Von Rad, las dos tradiciones tienen vinculaciones distintas en el culto. La tradición del Sinaí era la leyenda cultual de una fiesta de la alianza y su renovación, cuyo esquema aparece en Ex 19-24:

1. Parenesis y exposición histórica de los acontecimientos del Sinaí (Ex 19).
2. Recitación de la ley, el Decálogo y el Código de la Alianza (Ex 20-23).
3. Promesa de bendiciones (Ex 23,20-33).
4. Ceremonia de la alianza (Ex 24).

Esta renovación de la alianza se celebraba en la fiesta de los Tabernáculos, la gran fiesta del otoño: un texto reciente, pero que reproduce una costumbre antigua (Dt 31,10-11), prescribe la lectura de la ley cada siete años en la fiesta de los Tabernáculos, y en esta fiesta es cuando leyó Esdras la ley (Neh 8). Esta fiesta de la alianza, en la época premonárquica, se celebraba en Siquén. En efecto, el esquema de Ex 19-24 se halla también en la narración de la alianza de Siquén (Jos 24, al que hay que añadir Dt 27,15-26 y Jos 8,32-35) [24]. En cuanto a la tradición del éxodo-conquista, era la leyenda cultual de una fiesta de Guilgal en la que se celebraba el paso del Jordán y la entrada en Canaán (con el recuerdo de la salida de Egipto). Coincidía con la fiesta de las Semanas (Ex 34,22) o de la Siega (Ex 23,16), Pentecostés; en ella se ofrecían las primicias, que es precisamente la ocasión prescrita para la recitación del credo de Dt 26,5-9 [25].

M. Noth ha adoptado lo esencial de estas tesis y las ha radicalizado, introduciéndolas en su tesis acerca de la composición del Pentateuco a partir de «temas» en un principio independientes. Según Noth, el tema del Sinaí es independiente del de la salida de Egipto, procede de las

[22] G. von Rad, *loc. cit.*, 11-22.
[23] *Ibid.*, 60-62.
[24] *Ibid.*, 28-48.
[25] *Ibid.*, 48-55.

tribus del sur, pero se hizo común a todo Israel; tenía su sitio en el culto en la gran fiesta de otoño, celebrada en el santuario central de Siquén. Por el contrario, M. Noth no admite que la tradición del éxodo-conquista esté vinculada al santuario de Guilgal. De ahí que se pregunte por qué el Antiguo Testamento contiene tan pocas alusiones a esta fiesta; por qué Lv 23,42-43 unió a la fiesta de los Tabernáculos no el recuerdo del Sinaí, sino el de la salida de Egipto y de la estancia en el desierto; por qué, en fin, fuera del Pentateuco hay tan pocas alusiones al Sinaí-Horeb, independientemente del éxodo (fuera de Dt 33,2s, sólo se puede citar Sal 68,8-9.18; Jue 5,5; 1 Re 19,9-14; Mal 3,22). Ello se debería a que la tradición del Sinaí es una tradición muy antigua, que habría quedado en la sombra al imponerse la tradición más joven del éxodo-conquista [26]. Pero la unión de las dos tradiciones ya estaba hecha en la *Grundlage* (G), oral o escrita, anterior a las redacciones yahvista y elohísta [27].

También H. J. Kraus sostiene esta tesis; pero, a diferencia de G. von Rad, piensa que la celebración del éxodo-conquista, en Guilgal, tenía lugar en la fiesta de Pascua y no en la de las Semanas. La unión de ambas tradiciones habría resultado del desplazamiento de la fiesta de Siquén al santuario de Guilgal [28].

Se podrían citar todavía otros autores. Todos están de acuerdo sobre la distinción original de las dos tradiciones, pero no coinciden en cómo se reunieron en el Pentateuco. Sin embargo, recientemente se ha atacado con fuerza la tesis fundamental desde distintos puntos de vista. Parece, en efecto, que hay que invertir el problema: las dos tradiciones estaban primero unidas, y lo que hay que explicar es por qué se han separado o, al menos, lo parecen. Nosotros criticaremos primero los argumentos propuestos en favor de la tesis que acabamos de exponer, daremos después los argumentos positivos en favor de la unión de las dos tradiciones y, finalmente, intentaremos explicar su distinción aparente y el silencio del Antiguo Testamento sobre el Sinaí.

1. *Crítica de la tesis de la independencia de las tradiciones* [29]

a) *El «credo histórico».*—No es posible que el Hexateuco haya sido compuesto como un desarrollo de la confesión de fe de Dt 26,5-9: las tradiciones sobre la historia de la salvación son anteriores a las confesiones de fe que las resumen. Por otra parte, no está probado que el «credo» de Dt 26,5-9 conserve, bajo un ropaje deuteronómico, una antigua fórmula de fe. Su vocabulario está emparentado sobre todo con los discursos del marco del Deuteronomio y con los capítulos biográficos de Jeremías. No pertenece al cuerpo de las leyes del Deuteronomio, sino que es una adición de la época de Josías [30]. Finalmente, esta fórmula litúrgica no está vinculada a la celebración de una fiesta particular ni a un santuario determinado. Las «primicias» *(rêšît)* de todos los productos del suelo se ofrecían, siguiendo el desarrollo del año agrícola, en las fiestas de la Pascua, de las Semanas (Pentecostés) y de la Recolección (Tabernáculos). Si esta fórmula insiste en el don de la tierra (Dt 26,9-10), es porque acompaña esa ofrenda de las primicias. Integra en la historia de la salvación un rito recibido de los cananeos y reivindica para Yahvé los beneficios que se atribuían a Baal (cf. Os 2,7.10). No es un resumen de toda la fe de Israel [31].

Todas las demás confesiones de fe, a pesar de que no mencionen el Sinaí, están realmente vinculadas, en el contexto, al recuerdo de la alianza y de la promulgación de la ley [32]. Dt 6,21-23 es una respuesta a la pregunta de Ex 6,20: «¿Qué son entonces esas instrucciones, esas leyes y esas costumbres que Yahvé, vuestro Dios, os ha prescrito?»; y a ese texto sigue en Ex 6,24 este otro: «Yahvé os ha mandado poner en práctica todas estas leyes». Jos 24,2-13 va seguido de los vv. 14-26, donde el pueblo se compromete a servir sólo a Yahvé, y de los vv. 25-28, que narran la institución de la alianza y la lectura de la ley. 1 Sm 12,8 forma parte de una renovación de la alianza en el momento de la institución de la realeza en Israel, momento que abre una nueva etapa en la historia de Israel [33].

b) *Vínculos cultuales.*—Debemos hacer, en primer lugar, unas observaciones generales. La tradición del Sinaí y la del éxodo no se pueden llamar «leyendas cultuales», si por ello se entiende que fueron inventadas para explicar ritos [34]: el culto no lo crea la tradición [35]. Pero, si esa expresión se entiende en el sentido de que dichas tradiciones se recitaban con ocasión de una fiesta que conmemoraba los sucesos por ellas narrados, y que los relatos recibieron el influjo de su uso cultual, la expresión se hace razonable y, en el caso de la décima plaga y de la Pascua (en

26 M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 54-58, 63-67.

27 *Ibid.*, 42-43.

28 H. J. Kraus, *Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*: VT 1 (1951) 181-199; *Gottesdienst in Israel* (Munich 1954; 2.ª ed. muy aumentada 1962).

29 Cf. E. Osswald, *Das Bild des Moses in der kritischen alttestalmentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen* (Berlín 1962) 249-252 (Von Rad), 274-285 (Noth); A. S. van der Woude, *Uittocht en Sinai* (Nijkerk 1961); H. Seebass, *Der Erzvater Israel*: BZAW 98 (1966) 56-73; J. M. Schmidt, *Erwägungen zur Verhältnis von Auszugs- und Sinaitradition*: ZAW 82 (1970) 1-31; J. P. Hyatt, *Were There an Ancient Historical Credo in Israel and an Independant Sinai Tradition?*, en *Translating and Understanding the Old Testament* (Nashville-Nueva York 1970) 152-170, y los trabajos particulares que citaremos más abajo.

30 L. Rost, *Das kleine geschichtliche Credo*, en *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1965) 11-25.

31 Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (Londres 1967) 127; A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Gotinga [5]1963) 82.

32 A. Weiser, *ibid.*, 81ss.

33 J. Muilenburg, *The Form and Structure of the Convenantal Formulations*: VT 9 (1959) espec. 360-365; A. Weiser, *Samuel, Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung* (Gotinga 1962) 83; Kl. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen-Vluyn 1960) 73-76.

34 Como hace S. Mowinckel, *Le Décalogue* (París 1927).

35 Cf. *supra*, pp. 316-317, a propósito de la Pascua, y en general, 191-192.

Ex 12-13) adquiere el nivel de una certeza [36]. También es verdad que los calendarios litúrgicos del Antiguo Testamento sólo contienen las fiestas canonizadas por el culto oficial y que debió de haber, y hubo efectivamente, otras fiestas, antiguas o locales, que no fueron conservadas. Pero una corriente actual tiende a imaginar con demasiada facilidad fiestas de las que no dice nada la Biblia o a cargar sobre fiestas conocidas ritos o significaciones que los textos no mencionan [37].

Así se une la tradición del Sinaí con una fiesta de renovación de la alianza, de la cual no habla jamás el Antiguo Testamento y que se quiere hacer coincidir con la fiesta de los Tabernáculos [38]. El principal argumento que se aduce es el texto de Dt 31,10-13, que prescribe leer la ley (aquí el Deuteronomio) cada siete años en la fiesta de los Tabernáculos [39]. Ahora bien, este texto es reciente y, si algo significa, es que no existía una fiesta anual de renovación de la alianza: la ley ha de leerse cada siete años. Esto es lo esencial de dicha prescripción, y la conexión con la fiesta de los Tabernáculos es ocasional: hasta el fin de la monarquía era la más concurrida de las tres fiestas anuales de peregrinación. Por el mismo motivo, y para obedecer a lo prescrito en el Deuteronomio, escogió Esdras también esta fiesta para su lectura de la ley (Neh 8). Se invoca además el Sal 81, que se cantaba, según la tradición judía, en la fiesta de los Tabernáculos y se refiere a la teofanía y al Decálogo (vv. 8b-10). Pero esta referencia está encuadrada entre dos alusiones a la liberación de Egipto (vv. 6b-8a y 11). Este salmo da testimonio más bien de la unión de las dos tradiciones en el culto [40]. Finalmente, Lv 23,42-43 pone expresamente en la fiesta de los Tabernáculos la conmemoración de la salida de Egipto.

A pesar de todo, se ha querido vincular la tradición del éxodo-conquista con la fiesta de las Semanas. Ya hemos mostrado que el argumento sacado del «credo» de Dt 26,5-9 es ineficaz. Es cierto, sin embargo, que en la época judía la fiesta de las Semanas conmemoraba la alianza del Sinaí. Se dice explícitamente en el *Libro de los Jubileos*, el cual hace comenzar en esta fiesta todas las alianzas que encuentra en el Antiguo Testamento, desde la de Noé hasta la del Sinaí, y manda celebrar en ella la renovación de la alianza. Esa era la práctica que seguía de hecho la comunidad de Qumrán [41]. Pero esta vinculación de la alianza del

[36] Cf. *supra*, pp. 356-358.
[37] Cf. E. Kutsch, *Feste und Feier*, II: *In Israel*, en RGG II (³1958) col. 914-916.
[38] La idea se remonta a S. Mowinckel, *Le Décalogue*, 114-129: para él, la fiesta de los Tabernáculos era a la vez una fiesta del Nuevo Año, una fiesta de la entronización de Yahvé y una fiesta de renovación de la alianza.
[39] Observemos de paso que el v. 13 termina con un recuerdo del paso del Jordán: una vez más, las dos tradiciones se hallan unidas.
[40] Cf. A. Weiser, *Die Psalmen* II (ATD II; 1950) *in loco*; H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT II; 1960) debe convenir en ello, pero piensa que la tradición del Sinaí está aquí en primer plano (con referencia a Sal 50,4-7).
[41] B. Noack, *The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts*: ASTI 1 (1962) 73-95, espec. 81-90; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963) 101-104, 214-215.

Sinaí a la fiesta de las Semanas debe remontarse más atrás. Según Ex 19,1a (P), los israelitas llegaron al Sinaí en la tercera luna nueva después de la salida de Egipto [42]; y, según la misma fuente, la revelación en la montaña tuvo lugar una semana más tarde (Ex 24,16). Dado que los israelitas salieron de Egipto en la noche de Pascua, a mediados del primer mes, pasaron siete semanas entre esa salida y la revelación del Sinaí, el tiempo que separa la Pascua de la fiesta de los Tabernáculos (Lv 23,15) [43]. Pudiera ser que el Cronista piense en esta misma fiesta cuando sitúa en el tercer mes una renovación de la alianza bajo Asá (2 Cr 15,10-15).

En realidad, sólo hay un lazo claro y antiguo entre nuestras tradiciones y el culto, el que vincula el éxodo-conquista a la Pascua y a las *maṣṣôt*. Es subrayado de forma explícita en los relatos de Ex 12-13, y no sólo por la fuente sacerdotal (Ex 12,11b-14.40-42), sino también por los textos de Ex 12,24-27; 13,3-10, que son anteriores, aunque difíciles de fechar [44]. Las *maṣṣôt* ya están asociadas a la salida de Egipto en Ex 12,34.39 (J) y en los calendarios de Ex 23,15 y 34,18. Fuera del libro del Exodo, la conexión entre la salida de Egipto y la Pascua se afirma en Dt 16,1 y se supone en Jos 5,10-11, que presenta la celebración de la Pascua como conclusión al paso del Jordán; este último texto no es una adición de inspiración sacerdotal [45], sino que es antiguo (excepto la precisión del día en el v. 10) y se refiere a un rito de la Pascua, celebrada en el santuario de Guilgal en conmemoración de la entrada en Canaán (y del éxodo) [46].

En conclusión, no hay pruebas de que haya existido en Israel una fiesta de renovación de la alianza, ni hay pruebas de que la tradición del Sinaí haya estado nunca vinculada a la fiesta de los Tabernáculos, sin que lo haya estado al mismo tiempo el éxodo-conquista. Por consiguiente, el uso cultual de las dos tradiciones, del éxodo-conquista y del Sinaí, no aporta un argumento para probar que hayan sido alguna vez distintas.

c) *El concepto de la tradición del Sinaí en el libro del Exodo.*—Es exacto que las narraciones sobre el Sinaí y los cuerpos de leyes que se han ido añadiendo (desde Ex 19 a Nm 10) van precedidos (Ex 17) y se-

[42] Sobre esta interpretación, cf. M. Noth, *Das Zweite Buch Mose. Exodus*, in loco; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalén 1967) *in loco*.
[43] El asunto se complica por la controversia posterior sobre el modo de contar estas siete semanas; cf. R. de Vaux, *Institutions* II 393, 396; J. van Goudoever, *Biblical Calendars* (Leiden 1959) 58-60, 139-140; trad. fr. sobre la 3.ª ed.: *Fêtes et Calendriers Bibliques* (París 1967) 88-89, 199-203.
[44] Generalmente se consideran como deuteronómicos o como predeuteronómicos (al menos Ex 13,3-16); M. Caloz: RB 75 (1968) 5-62; los atribuye a su «Laienquelle» O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (Leipzig 1922); *Einleitung*, 258.
[45] E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes*: ZTK 55 (1958) 1-35, espec. 20-21.
[46] H. J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot Festes im Alten Testament*: EvTh 18 (1958) 47-67, espec. 58-60; J. Gray, *Joshua, Judges und Ruth* (Londres 1967) 70-71.

guidos (ya Nm 10,29-32: Jobab el madianita; y, sobre todo, Nm 20) de relatos centrados en Cades. Pero el problema así planteado no está en la relación entre la tradición del Sinaí y la del éxodo-conquista, sino en la relación entre la tradición del Sinaí y la de Cades; nosotros estudiaremos este problema más adelante.

d) *La unión de las tradiciones en el Pentateuco.*—Todos los textos invocados para probar que las tradiciones son distintas («confesión de fe», Salmos) son posteriores a las redacciones yahvista y elohísta del Pentateuco; ahora bien, éstas ya unen el éxodo y el Sinaí. Por tanto, los partidarios de la distinción deben explicar cómo se han unido estas dos tradiciones desde las fuentes más antiguas del Pentateuco. G. von Rad atribuye al Yahvista la inserción de la tradición del Sinaí, en virtud de una operación puramente literaria. Esta afirmación, que Von Rad no prueba, viene determinada por la posición que él ha adoptado acerca de las relaciones de esas tradiciones con el culto: si las dos tradiciones estaban unidas a dos fiestas distintas, celebradas en dos santuarios diferentes, su combinación no pudo efectuarse a nivel de la tradición oral. Esta opinión no ha tenido adeptos. M. Noth considera que el éxodo-conquista ya estaba unido al Sinaí en la *Grundlage* (G) que él descubre bajo las redacciones yahvista y elohísta. De forma paralela, S. Mowinckel, que no admite fuente elohísta independiente, piensa que las dos tradiciones ya estaban unidas en la *Vorlage* oral del Yahvista [47].

Nos encontramos aquí con las dos tesis clave de M. Noth: la anfictionía y la composición del Pentateuco a partir de «temas» independientes. No hubo pueblo de Israel, no hubo siquiera tribus israelitas antes de la liga de las tribus. Unos grupos trajeron a Canaán la tradición del éxodo, y otros, la del Sinaí. Estas dos tradiciones se fusionaron en Canaán. Incluso cabe pensar que algunos miembros de esos grupos portadores de las tradiciones se encontraron juntos en las mismas tribus, lo cual habría facilitado la unificación. Tal manera de concebir la formación del pueblo de Israel no corresponde a lo que nos enseña la sociología histórica sobre la formación de las tribus seminómadas y su agrupación, y sobre el paso de la tribu al pueblo y a la nación, a consecuencia del asentamiento. Es cierto que no todos los elementos del futuro Israel estuvieron en Egipto y que no todos tuvieron la experiencia del éxodo y del Sinaí. Pero también es cierto que la unión de todos estos grupos se efectuó porque aceptaron una fe común en Yahvé. Esta fe común no es el resultado de la unión de las tribus, sino su base. Si se considera que hubo—probablemente—dos éxodos, que hubo—seguramente—dos entradas en Canaán, una por el sur y otra por Transjordania, y que después del asentamiento en Canaán, durante todo el período de los Jueces e incluso bajo David, las tribus vivieron separadas territorial y políticamente sin tener entre sí otro vínculo que la sangre y la religión, es impensable que fuese en este momento cuando se com-

[47] S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Trondheim 1964) 53.

binaron los elementos que constituyen los rasgos fundamentales del yahvismo. Ahora bien, según los textos más antiguos que poseemos, y que son anteriores a las redacciones yahvista y elohísta del Pentateuco, Yahvé es, a la vez, el Dios del éxodo (Ex 15,21) y el Dios del Sinaí (Dt 33,2; Jue 5,5; Sal 68,8-9 y 18). Es decir, que el éxodo y el Sinaí estaban unidos antes del asentamiento en Canaán. Formaban parte de *la* tradición de un grupo que había tenido la experiencia de la salida de Egipto *y* de la revelación del Sinaí. En torno a este grupo y a esta tradición se realizó la unidad, fundamentalmente religiosa, del pueblo de Israel.

Los mismos argumentos valen contra otras formas de explicar la unión de las dos tradiciones supuestamente distintas. H. J. Kraus considera probable [48] o posible [49] que las tradiciones se reunieran con ocasión de un desplazamiento del culto, de Siquén a Guilgal [50]. R. Smend atribuye las tradiciones, respectivamente, a los grupos de Lía y Raquel: las tribus de Lía habrían tenido la tradición de la anfictionía-Sinaí (alianza); las tribus de Raquel, la tradición de Moisés-guerra santa de Yahvé (éxodo) y entrada en Canaán. La unión de los dos grupos habría conducido a la fusión de las tradiciones [51]. El autor concede que algunos miembros del grupo de Raquel pudieron ir en peregrinación al Sinaí y conocer allí la otra tradición, antes de su asentamiento en Canaán.

2. *Argumentos positivos en favor de la unidad de la tradición éxodo-Sinaí*

a) *Fuera de las narraciones del Pentateuco.* Ya hemos adelantado algunos argumentos al criticar la tesis de la distinción de las tradiciones. Yahvé es, al mismo tiempo, Dios del éxodo (Ex 15,21) y Dios del Sinaí (Dt 33,2; Jue 5,5; Sal 48, 8-9 y 18). El tema del éxodo-conquista está asociado al de la ley y de la alianza en las «confesiones de fe» de Dt 6, 20-24 y Jos 24 y también en 1 Sm 12; la observancia de la ley está ligada a la toma de posesión del país en Dt 31,10-13. Sal 81 testifica la unión de las dos tradiciones en el culto.

Hemos visto igualmente [52] que Oseas combinaba una fórmula de denuncia de la alianza con una alusión a la revelación del nombre divino (Os 1,9). En el mismo profeta la tradición del éxodo-conquista está vinculada a la de la marcha por el desierto, del «encuentro» con Yahvé y el establecimiento de relaciones especiales entre Yahvé e Israel (Os 2,

[48] H. J. Kraus, *Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*: VT 1 (1951) 181-199, espec. 193-194.
[49] H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (²1962) 193.
[50] Pero las relaciones históricas entre los dos santuarios son complejas; W. H. Irwin: RB 72 (1965) 170-175; J. A. Soggin, *Volume du Congrès. Genève* (Leiden 1966) 263-277.
[51] R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Gotinga 1963) 79-97.
[52] Cf. *supra*, p. 346.

16-17; 11,1-4; 12,10; 13,4-6)[53]. Se debe conceder que Oseas no se refiere nunca, de forma explícita, a la alianza del Sinaí[54]. Pero si tenemos a la vista la originalidad de Oseas respecto al Pentateuco en el uso que hace de las tradiciones históricas de Israel, este acuerdo fundamental es más importante que una referencia explícita.

b) *Gracia y ley.* De hecho, ambas tradiciones están unificadas por su contenido, el cual es complementario. Se ha creado una oposición irreal entre la gracia, representada por la tradición éxodo-conquista, y la ley, representada por la tradición del Sinaí. Esta dualidad responde a dos modos que reviste la revelación de Dios en el Antiguo Testamento: manifiesta su existencia por sus actuaciones en la historia de la salvación, y su voluntad por sus palabras pronunciadas en las teofanías o transmitidas por sus mensajeros autorizados[55]. La fórmula de revelación, la confesión personal «Yo soy Yahvé», es común a estas dos manifestaciones y las ratifica[56]. Gracia y ley, elección y mandato, se unen en la relación concreta que se establece entre Yahvé y su pueblo y que nosotros llamamos imperfectamente la alianza[57].

Esta alianza no es un pacto bilateral por el que dos partes adquieren compromisos recíprocos. La fórmula completa de la alianza es «Yo os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios»; pero no existe paridad entre las dos partes de la fórmula. Dios toma la iniciativa, elige a Israel por pueblo suyo y se compromete con una promesa solemne; pero esta promesa no le liga frente al pueblo, sólo le liga ante sí mismo. La conducta del pueblo no interviene en esta resolución divina, que es un acto

[53] Sobre estos textos, cf. los comentarios recientes: H. W. Wolff, *Dodekapropheton*, I: *Hosea* (BKAT; ²1965), y A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* (ATD I; ²1967).

[54] Sobre este punto y sobre el empleo de *b^erît* en Oseas, cf. G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte:* TLZ 89 (1964) espec. col. 488-489 = *Studien zur alttestamentlichen Prophetie:* BZAW 99 (1967) 265-293; H. W. Wolff, *loc. cit.*, 155 y 176; E. Kutsch, *Der Begriff* b^erît *in vordeuteronomischer Zeit*, en *Das ferne und nahe Wort (Hom. L. Rost):* BZAW 105 (1967) espec. 138-139.

[55] Cf. a propósito de nuestro asunto, A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (⁵1963) 85-87.

[56] W. Zimmerli, *«Ich bin Jahwe»*, en *Geschichte und Altes Testament (Hom. Alt)* (Tubinga 1953) 179-209 = *Gottes Offenbarung. Gesammelte Studien* (Munich 1963) 11-40; *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel* (Zurich 1954) = *Gottes Offenbarung*, 41-119, espec. 61-66; K. Elliger, *«Ich bin der Herr — euer Gott»*, en *Theologie als Glaubenswagnis (Hom. K. Heim)* (Hamburgo 1954) 9-34.

[57] Sobre lo que sigue, cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (Halle [Saale] 1940) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1957) 9-141, espec. el cap. II y, sobre todo, 53-58; W. Zimmerli, *Das Gesetz im Alten Testament:* TLZ 85 (1960) col. 481-498 = *Gottes Offenbarung*, 249-277; N. W. Porteous, *Actualization and the Prophetic Criticism of the Cult*, en *Tradition and Situation (Hom. A. Weiser)* (Gotinga 1963) 93-105, espec. 95 = *Living Mystery* (Oxford 1967) 127-141; W. Eichrodt, *Bund und Gesetz. Erwägungen zur neueren Diskussion*, en *Gottes Wort und Gottes Land (Hom. Hertzberg)* (Gotinga 1965) 30-49; N. Lohfink, *Gesetz und Gnade*, en *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Francfort 1965) 151-173; D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im Alten Testament* (Stuttgart 1966) 80-82; E. Kutsch, *Gesetz und Gnade:* ZAW 79 (1967) 18-35; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Oxford 1967) 42-43.

de pura gracia. Este aspecto salta a la vista en la alianza con Abrahán (Gn 15), y más tarde veremos que también está presente en la forma antigua de la alianza del Sinaí. La consecuencia, no la condición, de esta elección divina y de esta promesa es que el pueblo, convertido en un bien personal de Yahvé, no debe reconocer a otros dioses fuera de él. Debe servir a Yahvé y obedecer sus mandatos. Por tanto, también el pueblo contrae un compromiso; pero es un compromiso ante Dios, un compromiso impuesto por Dios: es la ley. Gracia y ley son, pues, los elementos inseparables de la «alianza». Es significativo que los actos graciosos de Dios en la liberación de Egipto se presenten como realizados en favor de «su pueblo»; la expresión se repite hasta la saciedad y corresponde a la primera parte de la fórmula de alianza: «Yo os tomaré por mi pueblo». Es significativo también que todas las leyes de Israel (Decálogo, Código de la Alianza y Deuteronomio) vayan vinculadas a la teofanía del Sinaí: esto corresponde a la segunda parte de la fórmula: «Yo seré vuestro Dios». En Israel, la ley no existe sin la gracia; la introducción al Decálogo lo pone de relieve: «Yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os he hecho salir del país de Egipto, de la casa de esclavitud. Tú no tendrás otro Dios más que a mí» (Ex 20,2-3). La gracia y la ley constituyen los dos polos de la vida del Antiguo Testamento, entre los cuales la insumisión de Israel establecerá una tensión perpetua[58]. Las dos tradiciones, del éxodo-conquista y del Sinaí, sólo tienen sentido si van unidas.

c) *Los relatos sobre el éxodo están orientados al Sinaí.* Las dos tradiciones están realmente unidas en las redacciones más antiguas, yahvista y elohísta; lo estaban ya en un estado anterior de la tradición, sean las fuentes L de Eissfeldt o N de Fohrer, la *Grundlage* de Noth o la *Vorlage* de Mowinckel. Lo importante es que a ese nivel las tradiciones no están simplemente yuxtapuestas, sino unidas entre sí.

Las narraciones sobre la liberación de Egipto (Ex 1-15) no forman un todo completo en sí mismo; son tan sólo una parte de una historia más larga[59]. El milagro del mar no es un término, sino una etapa, la primera etapa en el camino hacia el Sinaí. En Ex 3, la revelación del nombre divino (E) o la teofanía de la zarza ardiendo (J) tienen lugar en el desierto. El Elohísta precisa: «en la montaña de Dios» (Ex 3,1). Importa poco si el nombre propio «Horeb» ha sido añadido o no por un glosador: la montaña de Dios, Horeb y Sinaí designan el mismo lugar. Es muy verosímil que el término *s^eneh*, zarza, del relato yahvista (que en todo el Antiguo Testamento sólo se halla en este pasaje de Ex 3,2 y 4, y en Dt 33,16, que se refiere a él) haya sido escogido por su asonancia con «Sinaí»; el fuego de la zarza es paralelo al fuego de la teofanía del Sinaí. En el Elohísta (Ex 3,12), Moisés recibe la misión de

[58] Cf. W. Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten* (Gotinga 1963); trad. ingl. *The Law and the Prophets* (Oxford 1965) caps. III y IV.

[59] Cf. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, conclusión, 121-122; Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (Londres 1967) 127-128.

hacer salir al pueblo de Egipto y conducirlo a esta misma montaña para rendir un culto a Yahvé. Así, pues, desde el principio de la historia del éxodo encontramos un lazo con el Sinaí que se remonta a la tradición primitiva [60].

Moisés debe pedir al faraón que deje ir a los israelitas al desierto, a una distancia de tres jornadas, para ofrecer allí un sacrificio a Yahvé (Ex 3,18 [J]) (cf. 5,3 [J]); esta petición será un tema fundamental en la narración de las nueve primeras plagas (siempre en los textos atribuidos a J). Nosotros hemos vinculado estos textos a la tradición del éxodo entendido como huida [61] y que se continúa con el milagro del mar (Ex 14). A no ser que supongamos que Moisés, por orden de Yahvé, engaña al faraón, esta tradición no está directamente orientada a la conquista, sino al lugar sagrado del desierto, donde Yahvé se reveló a Moisés, es decir, al Sinaí. Cabría objetar que en Ex 3,8 (texto igualmete yahvista) Yahvé promete liberar de los egipcios al pueblo y conducirlo a Canaán, sin hablar del Sinaí. Pero, por un lado, esta promesa se hace, conforme a lo que antes hemos dicho, en el mismo Sinaí y, por otro, ese texto se sitúa en otro registro, el de la promesa y no el del servicio, registros que corresponden al binomio elección-mandato o gracia-ley. En este mismo registro se colocan los resúmenes de historia sagrada, las «confesiones de fe», que no mencionan tampoco al Sinaí. Con el milagro del mar y la destrucción de los egipcios está realizada la primera parte de la promesa. Los israelitas se dirigirán, pues, inmediatamente al sitio donde Moisés recibió esta promesa, a fin de prepararse para la realización de la segunda parte. Las dos tradiciones aparecen, una vez más, unidas entre sí [62].

d) *Los relatos del Sinaí se refieren al éxodo-conquista.* Así como los relatos sobre la liberación de Egipto están orientados hacia el Sinaí, también los relatos referentes al Sinaí aluden a la salida de Egipto, por una parte, y a la entrada en Canaán, por otra. Es verdad que a la salida de Egipto hay una sola referencia, la introducción al Decálogo, que ya hemos citado: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he hecho salir de Egipto» (Ex 20,2). Existe otro texto que sería de interés en este contexto, el de Ex 19,3b-8. Ha sido considerado como la mejor expresión de la alianza del Sinaí [63] o como la carta de la elección de Israel [64]. El v. 4 recuerda cómo ha tratado Yahvé a los egipcios, y este gran suceso se presenta para justificar que los israelitas deben respetar la alianza y poner en práctica los mandatos de Yahvé (vv. 5 y 8). Pero, según hemos visto, la crítica literaria de este pasaje es difícil. Se suele vincular con la fuente

[60] G. Fohrer, *Überlieferung...*, 35. Sobre *s^eneh*, cf. R. Tournay, *Le nom du «buisson ardent»*: VT 7 (1957) 410-413.
[61] Cf. *supra*, pp. 358-359.
[62] G. Fohrer, *Überlieferung...*, 97.
[63] J. Muilenburg: VT 9 (1959) 351-359; K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen-Vluyn 1960) 37-38; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte des ältesten Sinaitraditionen* (Tubinga 1961) 78-90.
[64] H. W. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (Zurich 1960) 9-16.

elohísta, pero su estilo rítmico y su vocabulario lo emparentan al mismo tiempo con la corriente deuteronomista y con la corriente sacerdotal. La opinión que se va haciendo común es que constituye una adición a los relatos antiguos del Sinaí [65] y, por consiguiente, que no podemos apoyarnos en él.

A la inversa, la relación entre el Sinaí y la conquista se pone claramente de relieve en Ex 34,10-11: «Yo voy a establecer contigo una alianza... Observa, pues, lo que yo te mando hacer. Echaré delante de ti a los amorreos, cananeos...» El texto se atribuye generalmente al Yahvista; según Eissfeldt, pertenece al relato más antiguo del Sinaí, su fuente L [66]. La promesa de expulsar a los habitantes de Canaán es un aspecto nuevo que reviste la promesa en el Sinaí: anteriormente, y todavía en Ex 3,8, sólo expresaba el don de la tierra. La misma promesa de expulsar a los cananeos se repite en Ex 33,2 (J) y en Ex 23,23.27-30, que forman ahora la conclusión del código de la Alianza, pero que, según Eissfeldt, se habrían desplazado de la alianza del Sinaí [67].

e) *El paralelismo con los tratados de vasallaje.* Existe finalmente un argumento que se ha presentado recientemente en apoyo de la unidad de las dos tradiciones y que se considera como probativo [68]. Consiste en la supuesta relación entre la alianza del Sinaí y los tratados de vasallaje de los siglos XV-XIII a.C. Comienzan por un resumen histórico antes de llegar a las estipulaciones del tratado. Esta introducción histórica correspondería a los «credos históricos», mientras que las estipulaciones corresponderían a las leyes. Pero más adelante veremos que se ha exagerado esta comparación con los tratados orientales de vasallaje y que, en todo caso, no es válida para la alianza del Sinaí bajo su forma antigua.

3. *La aparente distinción de las dos tradiciones fuera del Pentateuco*

a) *No se distinguen las dos tradiciones, pero se pasa en silencio la tradición del Sinaí.* Hemos demostrado que parte de los textos que se aducen para probar la distinción de las tradiciones, están más bien a favor de su unidad (Dt 6,20-24; Jos 24; 1 Sm 12; Dt 31,10-13; Sal 81). Por

[65] M. Noth, *Das zweite Buch Moses. Exodus* (ATD) *in loco* (D); H. W. Wildberger, *loc. cit.*, 14 (tradición independiente); W. L. Moran, «*A Kingdom of Priests*», en *The Bible in Current Catholic Thought* (Nueva York 1962) 7-20 (tradición de la anfictionía, incorporada al Elohísta); G. Fohrer, «*Priesterliches Königtum*», *Ex 19,6*: TZ 19 (1963) 359-362 = *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*: BZAW 115 (1969) 149-153 (fin de la realeza); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma 1963) 152-167 (no original en las narraciones del Sinaí). No me parece posible que el texto sea anterior al Deuteronomio: ya no se mantiene en el sentido antiguo de la alianza.
[66] O. Eissfeldt: ZAW 73 (1961) espec. 144.
[67] M. Noth considera los textos de Ex 33,2 y 23,23.27-30 como adiciones. Cabe preguntarse si este juicio crítico no estará influido por su tesis de la distinción de las tradiciones.
[68] W. Beyerlin, *Herkunft...*, *passim* y en las conclusiones, 190-191; H. B. Huffmon, *The Exodus, Sinai and the Credo*: CBQ 27 (1965) 101-113.

otra parte, si gracia y ley son los dos aspectos de la tradición unificada éxodo-Sinaí, los dos polos de la alianza, se puede subrayar un aspecto sin hablar del otro, pero también sin negarlo. Esto es particularmente obvio en los himnos: los Sal 78; 105; 135; 136 cantan las obras de salvación de Yahvé y no se preocupan de mencionar para nada la imposición de la ley, que pertenece a otro terreno [69].

No se trata tanto de la distinción de las tradiciones cuanto del olvido aparente en que cayó la tradición del Sinaí durante casi todo el período monárquico. Este silencio contrasta con la importancia concedida a los acontecimientos del éxodo: Yahvé no es el Dios del Sinaí, sino el Dios que hizo salir a Israel de Egipto. Este es el gran acontecimiento de la historia del pueblo y el fundamento de su fe. Señalemos de paso que ese silencio no es favorable a la tesis de una fiesta anual de renovación de la alianza, en la que se conmemorarían los hechos del Sinaí. No obstante, hay que explicarlo; propondremos dos caminos:

b) *Sucesión de las alianzas.* El grupo salido de Egipto bajo la guía de Moisés se convirtió, en el Sinaí, en el «pueblo de Yahvé», en virtud de una alianza que seguía en línea de la religión del dios de los padres y que se compara con la alianza establecida con Abrahán (Gn 15). Este acto constitutivo tuvo lugar de una vez para siempre y no será nunca rescindido, sino que sus efectos permanecerán. Pero las relaciones así establecidas entre el pueblo y su Dios había que adaptarlas a los rumbos de la historia. Ahora bien, las condiciones cambian con el asentamiento en Canaán [70]. Grupos que no participaron en la experiencia del éxodo y del Sinaí se agregan al grupo yahvista y, en la asamblea de Siquén, el «pueblo de Yahvé» se constituye en pueblo de Israel, y Yahvé pasa a ser el Dios de Israel; este cambio se registra en el pacto de Siquén (Jos 24). Como acto del pasado, la alianza del Sinaí queda relegada a un segundo plano, pero sus efectos se transfieren a la nueva entidad, Israel, y su espíritu subsiste. El cántico de Débora habla repetidas veces de Israel y de Yahvé, Dios de Israel; pero a este Israel se le llama también «pueblo de Yahvé» (Jue 5,13 y el duplicado del v. 11). En otras ocasiones el «pueblo de Yahvé» es identificado con la «casa de Israel» (2 Sm 1,12) e Israel es llamado «pueblo de Yahvé» (2 Sm 6,21). Llegamos así a la época de David; en ella se produjo otro cambio político: el pueblo de Israel se constituyó en reino. A este cambio corresponde una nueva expresión de las relaciones entre Dios y su pueblo: la alianza davídica.

69 Cf. A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, 5.ª ed., 84ss. La conclusión es válida, aun cuando no se acepte con Weiser que estos himnos se cantaban durante una ceremonia de renovación de la alianza, en la que también se recitaba la ley.

70 R. Smend, *Die Bundesformel* (Zurich 1963) 11s, 18s; G. Fohrer, *Altes Testament —«Amphiktyonie» und «Bund»?*: TZL 91 (1966) espec. col. 898-899 = *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*: BZAW 115 (1969) 103-119; pero Fohrer no habla del pacto de Siquén y discute que hubiera una «alianza» davídica.

c) *Alianza davídica y alianza del Sinaí.* Las relaciones entre la alianza davídica y la del Sinaí han sido explicadas de diversas maneras. L. Rost [71] opina que, después del cisma político, la alianza del Sinaí guardó su autoridad en el reino del norte, mientras que la alianza davídica la habría reemplazado en el reino de Judá; las intenciones de las dos alianzas eran diferentes; la reforma de Josías hizo un esfuerzo por combinarlas. Esta solución es demasiado simple: el arca de la alianza del Sinaí se conservaba justamente en Jerusalén, y las promesas hechas a David eran extensivas a todo Israel [72]. H. J. Kraus piensa [73] que la unión de las dos alianzas se efectuó en el culto de Jerusalén por haberse trasladado allí la fiesta de la alianza de Siquén y haberse transformado en una fiesta de Sión que también se celebraba en la fiesta de los Tabernáculos. Pero no está probado que en Jerusalén existiese tal fiesta.

Nosotros hemos intentado mostrar [74] que las dos alianzas tenían el mismo objeto. La alianza del Sinaí había hecho de Israel un pueblo vasallo de Yahvé; la alianza del David hace del rey un vasallo de Yahvé y compromete también al pueblo. Posteriormente a nuestro estudio se ha recogido esta interpretación de la alianza davídica como tratado de vasallaje y se la ha desarrollado apoyándose sobre todo en el oráculo de Natán (2 Sm 7) [75]; también se la ha criticado [76]. Hoy estaríamos menos dispuestos a reconocer formalmente tratados de vasallaje en la alianza del Sinaí y en la alianza davídica; mantendríamos, no obstante, la relación fundamental entre ambas. Desde el mismo oráculo, la alianza davídica concierne ya al pueblo al mismo tiempo que a la dinastía: «Yo asignaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré en él, y mi pueblo morará en ese lugar» (2 Sm 7,10). Y la plegaria de David, que sigue al oráculo, se refiere implícitamente a la alianza del Sinaí: «Tú has establecido a tu pueblo Israel para que sea tu pueblo por siempre, y tú, Yahvé, te has hecho su Dios» (2 Sm 7,24). El mismo lazo entre las dos alianzas se afirma en las renovaciones de la alianza davídica. Así, después de la deposición de Atalía y la entronización de Joás, el sacerdote Yehoyadá «establece entre Yahvé, el rey y el pueblo la alianza por la que éste se comprometía a ser el pueblo de Yahvé» (2 Re 11,17); se encuentra aquí, excepcionalmente, la vieja apelación de «pueblo de Yahvé». Y bajo Josías, «el rey... hace ante Yahvé la alianza que le obligaba a servir a Yahvé y guardar sus mandamientos, sus instrucciones y sus leyes... a fin de hacer efectivas las cláusulas de la alianza escrita en este libro (el Deuteronomio). Todo el pueblo se adhirió a la alianza» (2 Re 23,3).

71 L. Rost, *Sinaibund und Davidsbund*: TLZ 72 (1947) col. 129-134.

72 Cf. M. Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament*: ZTK 47 (1950) 157-191 = *Gesammelte Studien*, 188-229, espec. 224-225.

73 H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* (Tubinga 1951); *Gottesdienst in Israel* (Munich 1954) 77-91 (²1962) 222-234.

74 R. de Vaux, *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé*, en *Mélanges E. Tisserant* I (Roma 1964) 119-133 = *Bible et Orient*, 287-301, espec. 293-294.

75 P. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty* (Manila 1966).

76 D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im Alten Testament* (Stuttgart 1966) 75-76.

Es cierto que la reforma de Josías constituía una reacción, como lo había sido la entronización de Joás; pero en ambos casos se trataba de volver al auténtico sentido de la alianza davídica. El Sal 89, que es un comentario a esta alianza, dice que fue instituida en favor del pueblo (v. 4) y que es por éste por el que se mantendrá la dinastía, a pesar de las faltas de sus reyes (v. 34).

No existe, pues, ruptura entre las dos alianzas; la ruptura está entre dos situaciones políticas, la de antes y la de después de la constitución del Estado. La alianza davídica quiere integrar la monarquía en la antigua tradición de la alianza de Siquén y del Sinaí [77]. Pero la gloria de la dinastía davídica, de su capital y su santuario, Jerusalén y el templo, han ido dejando en la sombra el recuerdo del Sinaí. Ese recuerdo se mantuvo más vivo en el reino del norte. Elías vuelve al Horeb para encontrar de nuevo a Dios (1 Re 19) y quejarse de que Israel haya abandonado su alianza (v. 10 y 14) [78]. El único profeta escritor, en el que encontramos alusiones al Sinaí, es un profeta del norte, Oseas [79]. El Deuteronomio, originario del norte, devolverá el prestigio a la alianza del Sinaí. Pero este recuerdo debía de conservarse también en el reino del sur, si no en la corte y en Jerusalén, cuando menos en el «pueblo del país», el *'am ha'areṣ*, que fue el que sostuvo los movimientos de reforma nacional y religiosa y que parece haber sido el guardián de la antigua tradición yahvista [80]. Cualesquiera que fueran sus relaciones con el Deuteronomio, Jeremías es el predicador de la alianza fundamental del Sinaí (así, Jr 11,1-10; 24,7; 32,39-40), y la nueva alianza que él anuncia (Jer 31,3 -34) es una repetición y un profundizamiento de la alianza del Sinaí, sin que se haga una sola alusión a la alianza davídica [81].

d) *Jerusalén, nuevo Sinaí.* Otra razón del silencio en que cayó el recuerdo del Sinaí en la época monárquica es que Jerusalén ocupó el puesto de la «montaña de Dios». En efecto, Jerusalén posee el arca de la alianza en la que se guardan las Diez Palabras. Sal 132 presenta la alianza con David como la respuesta de Dios al traslado del arca a Sión, que Yahvé escogió para que fuera su lugar de descanso (Sal 132,3-5.11-

[77] A. H. J. Gunneweg, *Sinaibund und Davidsbund:* VT 10 (1960) 335-341. En general, J. R. Porter, *Moses and Monarchy* (Oxford 1963) 12-13.

[78] Es el texto masorético. Las versiones dicen únicamente «te ha abandonado», pero viene a ser lo mismo.

[79] Cf. *supra*, p. 393s. También se han querido hallar referencias al Sinaí en Miqueas: W. Beyerlin, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* (Gotinga 1959); en Amós: H. Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (Gotinga 1962); en Isaías: H. Wildberger, *Jesajas Geschichtsvertändniss:* SVT 9 (1963) 104-105. Pero el término *b^erît* no aparece nunca en ellos, ni hay ninguna alusión clara a los acontecimientos del Sinaí.

[80] R. de Vaux: RA 58 (1964) 170.

[81] M. Sekine, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia:* VT 9 (1959) 47-57; R. Martin-Achard, *La nouvelle alliance selon Jérémie:* RThPh 12 (1962) 81-92. El pasaje de Jr 33, 14-26, que promete la permanencia de la alianza davídica y de la alianza sacerdotal, es una adición posexílica, que además no fue aceptada por toda la tradición: falta en los LXX.

13). De hecho, el oráculo de Natán (2 Sm 7) sigue al relato del traslado del arca (2 Sm 6); no se puede, sin embargo, sacar un argumento de este orden literario, que es secundario. Incluso se ha dicho que la profecía de Natán era una protesta contra la teoría de Sal 132: la alianza davídica no es el resultado de una iniciativa de David, sino pura gracia de Yahvé [82]. Pero el caso es que el arca estaba en Jerusalén. Cuando fue introducida en el templo, la nube *('ărâpel)* y la gloria *(kabôd)* de Yahvé llenaron el santuario (1 Re 8,10-11). En la nube *('ărâpel)* es donde se había manifestado Yahvé en el Sinaí (Ex 20,21 [E]), y la nube *('ânân)* y la gloria llenan la Tienda, cuando se erige en el desierto (Ex 40,34-35 [P]). Este texto es tan parecido al de 1 Re 8,10-11, que se atribuye a un glosador que se inspiró en el texto del Exodo o en una tradición del mismo medio sacerdotal [83]. En cualquiera de los casos, el estribillo poético que viene a continuación y cuya antigüedad no está en tela de juicio (1 Re 8,12-13), dice que Yahvé habita en la nube *('ărâpel)*, lo cual es más una alusión a la teofanía del Sinaí que una definición de Yahvé como Dios de la tempestad.

En los relatos del éxodo se denominaba al Sinaí «la montaña de Dios»; pero ahora es Jerusalén «la montaña que Yahvé ha escoigdo para su morada... Yahvé ha venido del Sinaí a su santuario» (Sal 68, 17-18). Como sucediera antaño en el Sinaí, Yahvé habla y manda en Jerusalén; ya en Am 1,2 se dice: «Yahvé ruge desde Sión, desde Jerusalén hace oír su voz». Isaías anuncia que «de Sión vendrá la ley y de Jerusalén el oráculo de Yahvé» (Is 2,3) [84]. Jerusalén, donde Yahvé reside, se manifiesta y habla, es el nuevo Sinaí; y esto puede explicar que se tenga la impresión de que se ha olvidado el Sinaí del pasado.

III. Tradición del Sinaí y tradición de Cades

Uno de los argumentos propuestos para disociar la tradición del Sinaí de la del éxodo es que los relatos referentes al Sinaí han sido insertados en un conjunto de tradiciones centradas en Cades, que irían de Ex 15,23 a 18,27 y de Nm 10,29 a 20,22. Ciertos autores han concedido gran importancia a esta tradición de Cades [85]. Los israelitas habrían ido directamente de Egipto a Cades, habrían pasado allí casi todo el tiempo de su permanencia en el desierto y allí habrían recibido sus

[82] H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung:* ZTK 61 (1964) 10-26.

[83] Cf. M. Noth, *Könige*, en BKA (Neukirchen-Vluyn 1968) *in loco*. Defienden, sin embargo, la antigüedad del texto H. Schmid: ZAW 67 (1955) 193; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz* (Munich 1963) 149.

[84] Es sabido que Miq 4,2 ha recogido el texto y que se ha discutido mucho sobre su origen y antigüedad. No hay razones poderosas para negar que sea realmente de Isaías; cf. H. Wildberger, *Jesaja*, en BKAT (1965) 78-80.

[85] Sobre todo, H. Gressmann, *Mose und seine Zeit* (Gotinga 1913); S. Mowinckel, *Kadesj, Sinai, og Jahve:* «Norsk Geografik Tidsskrift» 11 (1942) 1-32; *Israels opphav og eldste historie* (Oslo 1967) 45ss; E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953); W. Beyerlin, *Herkunft* .. (1961) *passim* y 165-171.

instituciones religiosas. Fue desde Cades desde donde intentaron penetrar en Canaán, y desde allí penetraron de hecho algunos grupos. Si el Sinaí es distinto de Cades y algo hay de histórico en los relatos alusivos a él, se trató de un breve episodio que tuvo lugar después de Cades.

Los israelitas, se dice, fueron directamente a Cades. En efecto, del mar de las Cañas van al desierto de Sur, que se extendía al este de la frontera de Egipto, en la región noroeste de la península, y caminan durante tres días sin hallar agua (Ex 15,22). Esto responde a la petición que habían formulado repetidas veces al faraón, de ir a tres jornadas de distancia para sacrificar a su Dios en el desierto. Se trataba de ir a un santuario, y Cades, como su nombre indica, es un lugar santo. Se encuentra una confirmación en Jue 11,16-18, donde Jefté dice que Israel, al subir de Egipto, llegó a Cades y permaneció allí hasta que salió para Moab; no se hace mención del Sinaí [86]. Por su parte, Dt 1,46 afirma que los israelitas quedaron «largos días» en Cades. De los cuarenta años que pasaron los israelitas en el desierto (Dt 1,3; 2,7; 8,4), se supone que pasaron treinta y ocho en Cades y se cita en este sentido Dt 2,14 [87]. Sin embargo, este texto no da esos treinta y ocho años para la estancia en Cades, sino para cubrir las peregrinaciones en el desierto, entre Cades y la entrada en Canaán, que es totalmente distinto. Por lo demás, Dt 2,1 dice que los israelitas giraron en torno a la montaña de Seír durante «largos días», la misma expresión que se emplea en Dt 1,46 para la estancia en Cades.

Fuere lo que fuere de la permanencia en Cades, el estado actual del Pentateuco pone, con toda firmeza, esa estancia después de pasar por el Sinaí. El nombre de Cades aparece por vez primera en Nm 13,26, y los israelitas llegan allí procedentes del Sinaí, como en el resumen de Dt 1,2.19 y en la lista de las naciones de Nm 33,36. A esto se replica que la redacción final evitó el mencionar a Cades antes, porque la tradición del Sinaí había cobrado ya una importancia preponderante y había pulverizado la de Cades.

Pero hay que ver qué es lo que atribuye esta tradición a Cades. El bloque de textos que la constituiría es un conjunto heteróclito. Antes de nada, hay que desechar largos textos sacerdotales: todos los caps. de Nm 15 y 17-19, que son disposiciones cultuales; buena parte de la redacción de Ex 16, sobre el maná; de Nm 13-14, sobre la exploración de Canaán y la revuelta del pueblo, y de Nm 16, donde se ha combinado la revuelta de Coré con el antiguo relato de Datán y Abirón. Por lo demás, es arbitrario relacionar con Cades el encuentro con Jetró de Ex 18 y la conversación con Jobab de Nm 10,29-32, que pertenecen al ciclo madianita. Algunos episodios están repetidos antes y

86 Pero este resumen de historia toma los acontecimientos a partir de Cades y depende literariamente de Nm 20-21; cf. W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah*: Bib 47 (1966) 485-556, espec. 531-534.

87 Así, H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1950) 105, y otros.

después de los relatos del Sinaí, y su conexión con Cades es vaga o secundaria: el maná y las codornices (Ex 17 [J y P] y Nm 11 [J y E), el milagro del agua en (Massá) Meribá (Ex 17,1-7 [J y E] y Nm 20,1-13 [J y P]), la institución de los jueces (Ex 18,21-26 [E] y Nm 40,16-17 [adición]).

El maná y las codornices plantean un problema especial. Son dos fenómenos naturales en el Sinaí, pero en regiones distintas. El maná del Sinaí es la secreción de dos insectos, *Trebutina mannipara* y *Najacus serpentinus*, que viven en los tamariscos. La recolección se efectúa a finales de mayo y junio. En el Sinaí hay por todas partes tamariscos, pero los insectos productores del maná tan sólo viven en el Sinaí central; el límite septentrional del maná es el Wadi Gharandal [88]. En la región de Cades no se da el maná. La migración de las codornices se efectúa en primavera, hacia Europa, y retornan en otoño. Llegan tan fatigadas de la travesía del Mediterráneo que caen sobre la costa y se las coge fácilmente. Todos los años se capturan así enormes cantidades de estas aves hacia el sur, desde Gaza hasta Egipto. De esta migración de otoño es de la que habla Nm 11,31, cuando el viento ahuyenta las codornices del mar; sin embargo, la cronología sacerdotal pone las dos llegadas de codornices a finales de la primavera (Ex 16,1; Nm 10,11). Estas llegadas en masa y esa captura fácil sólo tienen lugar en la costa noroeste del Sinaí; pero resulta arbitrario poner el episodio o los dos episodios en relación con Cades ni con un desplazamiento hacia Cades [89]. En todo caso, la historia natural nos dice que el maná y las codornices no pueden haber sido encontrados en el mismo sitio: el maná es un fenómeno del Sinaí central, mientras que la llegada de las codornices es un fenómeno de la costa noroeste. Es posible que estos dos datos típicos del Sinaí, conocidos por los israelitas y experimentados quizá por diferentes grupos de sus antepasados, fueran utilizados para ilustrar la providencia de Dios durante la estancia en el desierto.

Los dos milagros del agua son también duplicados [90]. Pertenecen al tema de las murmuraciones del pueblo en el desierto. En Ex 17,1-7 (JE) se dan dos nombres geográficos, de los que se ofrecen dos etimologías: Massá, el pueblo «probó» a Yahvé, y Meribá, el pueblo, entró en «discusión» con Yahvé. Es verosímil que Massá sea secundario; además, no se puede localizar. Nm 20,1-13 (P) sólo conoce Meribá y relaciona, de forma oscura, el episodio allí sucedido con el castigo de Moi-

88 F. S. Bodenheimer, O. Theodor, *Ergebnisse der Sinai Expedition 1927* (Leipzig 1929) 45-88; F. S. Bodenheimer, *The Manna of Sinai*: BibArch 10 (1947) 2-6.

89 C. J. Jarvis: PEQ (1938) 30-31; J. Gray: VT 4 (1954) 148s.

90 Sobre estos dos textos, cf. J. R. Porter, *The Route of Kadesh-Barnea in the Narrative of the Exodus*: JTS 44 (1943) 139-143; E. Arden, *How Moses Failed God*: JBL 76 (1957) 50-52; A. S. Kapelrud, *ibid.*, 242; S. Lehming, *Massa und Meriba*: ZAW 73 (1961) 71-77; J. Koenig, *Sourciers, thaumaturges et scribes*: RHR 164 (1963-B) 17-38; 165-180; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness* (Nashville-Nueva York 1968) 53-82; V. Fritz, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwistes* (Marburgo 1970) 51-55, 97.

sés y Aarón, que morirán antes de entrar en la tierra prometida. En Ex 17,1 se sitúa el milagro en Refidim, que es la última estación antes del Sinaí. En Números parece que el episodio se sitúa en Cades (Nm 20, 1-3), pero esas palabras son de otra fuente y están fuera de lugar en un contexto sacerdotal que habla del desierto de Sin. También es verdad que en el episodio siguiente nos hallamos todavía en Cades (Nm 20, 14), y esta conexión se ha acentuado: el nombre se transformó en Meribá-Cades en Nm 27,14, que es una glosa, y en los textos tardíos de Dt 32,51 y Ez 48,28 (se restituye a veces por base conjetura en Dt 33,2). Pero está claro que este episodio en que el pueblo se queja de haber sido conducido a un desierto sin agua ni tierras cultivables (Nm 20, 2-5) no puede tener nada que ver con el oasis de Cades, donde hay abundancia de agua y cultivos [91].

Quedan, pues, tan sólo los siguientes elementos, que, según las fuentes antiguas, se refieren directamente a Cades: la muerte y tumba de María (Nm 20,1b [E o J], si este texto es la continuación del v. 1-3); un relato acerca de la exploración de Canaán a partir de Cades, en el que Caleb representa el papel principal y recibe la promesa de que se le dará el país visitado (Nm 13-14 [J o JE y P]); el relato del intento de entrar en Canaán y de la derrota de Jorma bajo los golpes de los amalecitas y cananeos (Nm 14,39-45 [J]); el envío de mensajeros a Edom, a la salida de Cades, para pedirle paso, que es denegado (Nm 20,14-21 [J]).

Hay que añadir un texto importante, aunque no mencione a Cades: la victoria contra los amalecitas (Ex 17,8-16) [92]. El texto es ciertamente antiguo y se atribuye al Yahvista. Se sitúa en Refidim (Ex 17,8), pero la palabra puede haber sido añadida siguiendo a Ex 17,1; por lo demás, se desconoce el lugar. Los amalecitas practicaban el nomadismo en el Négueb, al sur de Palestina; allí los encontraron Saúl (1 Sm 15) y David (1 Sm 30), y Nm 14,39-45 los nombra igualmente en relación con Cades.

Los judaítas son los que habían permanecido más en contacto con estos amalecitas, como son también los más interesados por la historia de Caleb. Las tradiciones más firmes sobre Cades son, pues, tradiciones del sur de Palestina, y cabe pensar que se situaban principalmente en Hebrón [93]. Fueron traídas por grupos que venían directamente de Cades, y se puede atribuir a ellos la victoria sobre los cananeos en Jorma [94], la cual significó su entrada en Canaán y está actualmente en un contexto que no le cuadra (Nm 21,1-3).

[91] Cf. vol. II, p. 68.

[92] J. Groenbaek, *Juda und Amalek*: ST 18 (1964) 26-45.

[93] Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 143-150.

[94] Es probable que Jorma se localice en Tell el-Meshash, entre Berseba y Arad = Tell el-Milh. Cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (Londres 1967) 184; M. Naor, *Arad y Jorma en el relato de la conquista*: «Yediot» 31 (1967) 157-164 (en hebreo); cf. vol. II, p. 64.

Pero también los grupos que penetraron en Canaán dando un rodeo por Transjordania tenían una tradición sobre Cades. Asociaban con el final de la estancia en Cades la negativa de Edom ante la petición de atravesar su territorio (Nm 20,14-21). Si, conforme nosotros hemos intentado demostrar, la tradición del Sinaí está unida a la del éxodo, por un lado, y a la de la conquista, por otro, resulta verosímil la sucesión que indican los textos: el grupo de Moisés vino del Sinaí a Cades y salió de aquí para llegar a Canaán dando un largo rodeo. Hemos visto que ninguno de los episodios que se interponen entre la salida de Egipto y el Sinaí (Ex 16-18) está ligado con seguridad a Cades, a excepción de la victoria contra los amalecitas, que procede de la tradición judía de Cades. No se trata de una parte de una tradición consistente sobre Cades, que habría quedado rota por la inserción del bloque de los relatos sinaíticos; son elementos de tradiciones variadas o duplicados que se han utilizado para adornar el trayecto entre Egipto y el Sinaí [95]. No existe, pues, una tradición de Cades que se oponga a la tradición del Sinaí, sino que Cades encuentra su lugar en la tradición unificada del éxodo-Sinaí-conquista, que es la del grupo de Moisés; y Cades tiene también su lugar en la tradición particular de las tribus del sur de Palestina. ¿Qué relación existe entre estas dos tradiciones sobre Cades?

Cades recibe también el nombre de Cades Barne en una serie de textos. Se desconoce el sentido de esta aposición; pudiera tratarse de un nombre de persona. Ambos nombres designan el mismo lugar y su localización parece comprobada [96]. El nombre se conserva en la fuente de Ain Quedeis, unos 75 kilómetros al suroeste de Berseba. Pero ésta es la menos importante de un grupo de fuentes que se escalonan a lo largo de unos 20 kilómetros hacia el nordeste: Ain Quedeirat, la más copiosa, después Ain Queseimeh y, finalmente, Ain Muweileh. La capa de agua de donde brotan no está muy lejos y se puede alcanzar a través de pozos de 0,50 a 2 metros de profundidad. El nombre de Cades debe aplicarse a toda esta región, que es el principal oasis en el norte de la península sinaítica. De allí arrancan pistas para Egipto, el golfo de Aqaba y Berseba. El oasis tuvo una ocupación densa en el período intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio, hacia el siglo XX a.C.;

[95] Contra la existencia de una «tradición de Cades», cf. también M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 181-182, quien va, sin embargo, demasiado lejos en sus negaciones.

[96] R. de Vaux, *Nouvelles recherches dans la région de Cadès*: RB 47 (1938) 89-97; sobre todo, Y. Aharoni, en B. Rothenberg, *God's Wilderness* (Nueva York 1961) 117-140. Una tradición, representada sobre todo por Josefo y Eusebio, ponía a Cades en Petra, en Transjordania. Esta solución la recogió A. Musil, *The Northern Ḥeğâz* (Nueva York 1926) 262-266; en fecha más reciente, H. Bar-Deroma, *Kadesh-Barne'a*: PEQ (1964) 101-142, distingue Cades Barne, que sería Medaín Saleh, 500 kms. al sudeste de Aqaba, y Cades, que sería Petra. Estas hipótesis imposibles tropiezan con los textos decisivos de Nm 34,4; Ez 47,19; Jos 15,3, que citan a Cades como un punto del límite sur de Canaán o de Judá, entre el extremo sur del mar Muerto y el Mediterráneo.

fue cultivado en la época israelita y posteriormente por los nabateos, los romanos y los bizantinos. Durante los siglos IX-VI a.C., los reyes de Judá construyeron y mantuvieron una ciudadela en Quedeirat. Al hacer sus trashumancias al desierto, los israelitas debían pasar por Cades. Es verosímil que permanecieran allí por algún tiempo o que lo tomaran como centro de sus migraciones pastoriles. También es verosímil que Cades constituyera una base de despegue para un intento de penetración en Canaán.

No hay nada, sin embargo, que pruebe que los israelitas vinieran directamente de Egipto a Cades. Iban a ofrecer un sacrificio a su Dios en el desierto, y es verdad que el mismo nombre de Cades, «santo», indica que se atribuía cierta santidad a ese lugar. Es normal: ese grupo de fuentes en el desierto era el testimonio de una providencia divina. Pero el nombre es anterior a los israelitas y fue para ellos un nombre como los demás: ni las tradiciones del Pentateuco ni los textos posteriores le atribuyen una importancia religiosa o cultual. Se dice que los tres días de camino para ir a sacrificar (Ex 3,18; 5,3, y después en la narración de las plagas) y los tres días sin agua en el desierto de Sur (Ex 15,22) conducen a Cades. Pero desde la frontera de Egipto a Cades hay 200 kilómetros, y la primera estación que se indica en el Exodo no es Cades, sino Mara (Ex 15,23).

A pesar de todo, pudiera ser que otro grupo, distinto del que salió de Egipto bajo la guía de Moisés, llegara a Cades sin pasar por el Sinaí. Nosotros hemos formulado la hipótesis [97] de que hubiera dos éxodos: el éxodo-huida del grupo de Moisés iría precedido del éxodo-expulsión de otro grupo que habría seguido primero la ruta del norte, a lo largo de la costa (donde se situaría bien el milagro de las codornices), para girar después en oblicuo hacia Cades. Este mismo grupo habría penetrado en Canaán partiendo de Cades y representaría el núcleo de las tribus de Lía. Al igual que había unido los dos éxodos, el relato habría unido dos tradiciones relativas a Cades. Esta hipótesis es plausible, pero se la ha querido llevar más lejos [98]. Las dos tradiciones sobre Cades se referirían no sólo a dos grupos distintos, sino a dos épocas diferentes, de suerte que el grupo judaíta-calebita se habría desplazado de Cades a Palestina del sur mucho antes de que pasase por Cades el grupo de Moisés. Esto es difícil de admitir por una razón fundamental: hay que explicar que esos dos grupos tuviesen la misma fe en Yahvé. A esto se responde que la recibieron por vías distintas: el grupo judaíta-calebita, por su vecindad con los quenitas, adoradores de Yahvé; el grupo de Moisés, por mediación del sacerdote madianita, Jetró, el suegro de Moisés. Pero ya hemos rechazado como poco sólida esta teoría del origen madianita-quenita del yahvismo. Además, cualquiera que

[97] Cf. *supra*, pp. 358-363.

[98] Es la solución que ha defendido repetidas veces H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 109s; *Men of God* (Londres 1963) 16-19; *From Moses to Qumran* (Londres 1963) 50-55; *Worship in Ancient Israel* (Londres 1967) 43 nota 1.

sea el origen del nombre divino, el yahvismo de Moisés es algo nuevo, y también los grupos establecidos en el sur de Palestina lo profesaban. Ya hemos insistido sobre este punto: la unión religiosa posterior de las tribus del norte y del sur, que habían entrado en Palestina por caminos diferentes y que habían vivido largo tiempo separadas, exige que dependan todas de una tradición común fundamental, anterior al asentamiento en Canaán. Y esto mismo se desprende del acuerdo general de las más antiguas fuentes escritas, el Elohísta en el norte y el Yahvista en el sur. Por consiguiente, los dos grupos tuvieron contactos en el desierto, y se puede admitir que fue en Cades donde se encontraron. No caben más que hipótesis; pero las más verosímiles son todavía aquellas que mejor tienen en cuenta los textos que poseemos y las tradiciones que ellos representan.

Algunas de las dificultades con que nos hemos encontrado se simplificarían si el Sinaí estuviera localizado, como se ha propuesto, en la misma región de Cades. Pero ¿dónde estaba el Sinaí?

IV. Localización del Sinaí

Una cosa está fuera de discusión: la teofanía y la alianza están relacionadas con una montaña. La palabra se repite sin cesar (Ex 19; 24; 32; 34). Pero ¿dónde buscar esa montaña?

1. *Montaña de Dios-Horeb-Sinaí*

a) En la *montaña de Dios* es donde tiene lugar la teofanía de la zarza ardiendo (Ex 3,1). Aarón encuentra a Moisés en la montaña de Dios (Ex 4,27). Jetró visita a Moisés en la montaña de Dios (Ex 18,5). Moisés y Josué ascienden a la montaña de Dios (Ex 24,13). Elías se pone en camino hacia la montaña de Dios (1 Re 19,8).

En Ex 3,1 y en 1 Re 19,8 se identifica la montaña de Dios con el Horeb; pero «Horeb» es una adición en el primer texto y quizá también lo sea en el segundo. Por otra parte, el empleo de *s^eneh* para designar la zarza ardiendo es probablemente una alusión de J al Sinaí, y el fuego recuerda, según hemos dicho, la teofanía del Sinaí. En Ex 19, «montaña de Dios» (v. 13) alterna con «montaña del Sinaí» (v. 16). La montaña de Dios adonde va Elías es ciertamente aquella en que se manifestó Yahvé, el Horeb-Sinaí.

En una palabra, «montaña de Dios» se halla con mucha más constancia en el grupo de tradiciones madianitas y en los textos que suelen atribuirse a E o que han recibido su influencia. Es un hecho literario. Si de ahí se concluye que esta montaña de Dios es un lugar distinto del Sinaí-Horeb [99], es en virtud de una teoría general sobre la independencia de las tradiciones del Pentateuco, que nosotros hemos criticado.

[99] Así, M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 150-155; H. Seebass, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg* (Bonn 1962); H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte*: BZAW 110 (1968) 61-69.

b) *Horeb*, según una opinión generalmente admitida, pertenece a las fuentes E y D, mientras que *Sinaí* pertenece a la fuente J y es recogido por P. Pero esta afirmación hay que matizarla mucho [100]. En el Deuteronomio, Horeb aparece una sola vez en el cuerpo de las leyes (Dt 18,16), en un pasaje que no pertenece al Deuteronomio primitivo. Aparece, sin embargo, muchas veces en el marco narrativo del Deuteronomio (Dt 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 23,69) y en la historia deuteronomista (1 Re 8,9 = 2 Cr 5,10; 1 Re 19,8). Ni el Deuteronomio (a excepción del viejo texto de Dt 33,2) ni el Deuteronomista emplean jamás «Sinaí».

En cuanto al Elohísta, Horeb aparece tan sólo tres veces en los textos que se le atribuyen: Ex 3,1, donde es una glosa; Ex 17,6, donde «en Horeb» es de nuevo una glosa; Ex 33,6, en un texto difícil, que parece ser una adición. Fuera de esos textos, existen únicamente dos menciones del Horeb: Mal 3,22, la ley, y Sal 106,19, el becerro de oro. Es, por tanto, inexacto afirmar que Horeb pertenece al Elohísta. En realidad, el nombre no se encuentra en los documentos antiguos del Pentateuco y su empleo es secundario en relación con el de Sinaí.

c) *Sinaí* es el único nombre que emplea el Yahvista y el que recoge P. Pero ese empleo es diverso. «Sinaí», solo, aparece únicamente en Ex 16,1 como hito geográfico y puede designar una región. «Desierto del Sinaí» se halla en Ex 19,1.2; Nm 1,1.19; 3,4.14; 9,1.5; 10,12; 26,64; 33,15.16. «Montaña del Sinaí» se halla en Ex 19,11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32; Nm 3,1; 28,6.

Estos empleos pueden indicar que «Sinaí» designa una región, un desierto, en la que se encuentra una montaña particular. Si, por otra parte, se observa que, salvo en el texto dudoso de Ex 33,6, «Horeb» no va nunca precedido de «montaña», cabe preguntarse si «Horeb» no será el nombre propio de la «montaña del Sinaí» de la fuente yahvista, de la «montaña de Dios» o simplemente la «montaña» de la fuente elohísta.

Dado que Horeb no se encuentra en los textos elohístas puros ni en el Deuteronomio primitivo, no se puede concluir que existen dos tradiciones antiguas: una del norte, que hablaría del Horeb, y otra del sur, que hablaría del Sinaí, y que esas tradiciones se refieren a dos lugares distintos [101]. Aún quedaría por explicar por qué «Horeb» no aparece nunca en las tradiciones más antiguas y por qué el Deuteronomista parece evitar «Sinaí». A la primera pregunta no encuentro respuesta. En cuanto a la segunda, sólo cabe hacer conjeturas: ¿es ésta una forma del olvido que sufrió el recuerdo del Sinaí en Jerusalén? ¿O se debe simplemente a la asonancia, poco grata, del nombre del Sinaí con el del dios asiro-babilónico Sin?

[100] Cf. M. Noth, *Überlief. Studien*, 29.

[101] G. Hölscher, *Sinai und Choreb*, en *Hom. R. Bultmann* (Stuttgart 1949) 127-132.

2. *¿El Sinaí cerca de Cades?*

Se ha sugerido situar el Sinaí en el norte de la península sinaítica, apoyándose en los argumentos siguientes [102]: las dos menciones de la venida de las codornices, fenómeno natural en el noroeste del Sinaí; la victoria ganada en Refidim, última estación antes del Sinaí, contra los amalecitas, que vivían en el norte de la península; los textos antiguos fuera del Pentateuco que asocian el Sinaí con la región al sur de Palestina: según Jue 5,4, Yahvé sale de Seír y se adentra en los campos de Edom; según Dt 33,2, Yahvé vino del Sinaí, desde Seír, desde Farán; según Hab 3,3, Eloah viene de Temán, y el Santo, del monte Farán; según Hab 3,7, las tiendas de Cusán y de Madián quedan sobrecogidas a su paso. A esto se añade que los israelitas permanecieron en la región de Cades durante casi toda su estancia en el desierto. Se busca entonces una montaña en las cercanías de Cades y se señala como el Sinaí el Gébel Halal, unos 40 kilómetros al oeste de Cades.

Nosotros hemos visto que no se debía exagerar la importancia de Cades en las tradiciones antiguas; que la victoria sobre los amalecitas debía desconectarse del Sinaí (y de Refidim) y atribuirse a una tradición judaíta de Cades; que los episodios de las codornices probablemente no tenían nada que ver con el Sinaí ni con Cades. Por otra parte, los textos que se aducen están emparentados entre sí, y el de Habacuc depende de los otros; describen la venida de Yahvé vista desde Canaán, y lo único que significan es que viene del lejano sur. Además, si se urgen esos textos, las menciones de Seír, Edom, Temán y Madián no nos llevarían hacia el norte de la península sinaítica, sino hacia el sudeste, al otro lado de la Arabá [103]. Volveremos sobre ello.

Por otra parte, Cades no va nunca asociado al desierto del Sinaí. Cades está en el desierto de Farán, según Nm 13,26 (cf. Nm 13,3), o en el desierto de Sin, según Nm 33,36. Varios textos indican que el Sinaí estaba lejos de Cades: Nm 11-13 pone tres estaciones entre el Sinaí y Cades; la lista de Nm 33 pone 21. Dt 1,2 dice que hay once días de camino entre el Horeb y Cades, y existe entre ambos un gran desierto, según Dt 1,19. De Berseba al Sinaí, Elías camina durante cuarenta días y cuarenta noches. Estos datos proceden de fuentes distintas y por eso concuerdan mal entre sí, pero están todos de acuerdo en que el Sinaí estaba lejos.

[102] C. S. Jarvis, *The Forty Year's Wanderings of the Israelittes*: PEQ (1938) 25-40; J. Gray, *The Desert of the Hebrews and the Sinai-Horeb Tradition*: VT 4 (1954) 148-154.

[103] N. Glueck, *The Boundaries of Edom*: HUCA 11 (1936) 141-157, ha comprobado que la antigua frontera occidental de Edom era la Arabá. Ha visto la dificultad que ofrecían estos textos si había que localizar el Sinaí en la península. Ha concluido que estos textos eran posexílicos, de una época en que Edom se estableció al oeste de la Arabá y en que la región se llamó Idumea. Pero los textos son ciertamente anteriores al exilio. Cf. sobre ellos, J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Neukirchen-Vluyn 1965) 7-11 y 38ss.

3. *¿El Sinaí en el sur de la península?*

El nombre de «península del Sinaí» es moderno. Viene de la tradición cristiana, que localizó el Sinaí en el sur de la península, a partir del siglo IV de nuestra era. La tradición se fijó con toda nitidez desde que la peregrina española Egeria (o Eteria) visitó el Sinaí en 383 d.C. [104]: todos los recuerdos bíblicos del Sinaí se agrupan en torno al G. Musa [105]. Esta cumbre de 2244 m. va precedida, al norte, por los tres picos del Ras Safsafeh (2054 m.), a cuyo pie se extiende la llanura de Er-Rayah, donde habrían acampado los israelitas. Es un paisaje verdaderamente impresionante y ofrece un marco apropiado para una teofanía. El recuerdo de santa Catalina se asoció allí con el de Moisés, en la cumbre cercana y más elevada del G. Katerín (2606 m.), y la tradición quedó definitivamente canonizada cuando, a mediados del siglo VI, Justiniano mandó construir el monasterio y la basílica de Santa Catalina, al pie del G. Musa. Una tradición paralela, aunque mucho menos sólida, ponía el Sinaí en el G. Serbal, cerca del oasis de Feirán, 50 kilómetros al noroeste del G. Musa. Aparece por primera vez en la Topografía de Cosmas Indicopleustés, escrita hacia 540 d.C. Este autor sitúa el Sinaí a seis millas de Farán, que es, según él, el nombre moderno de la antigua Refidim [106]. Esta localización se apoya únicamente en el texto de Ex 17,6, que sitúa el milagro del agua de Refidim «en Horeb».

No es posible perseguir esta tradición del Sinaí al G. Musa más allá del siglo IV de nuestra era. No se puede sacar nada de la noticia vaga de Eusebio en su *Onomasticon* ni de su traducción anotada por san Jerónimo [107]. Se han invocado las inscripciones nabateas de los siglos II-III d.C., que se encuentran en el macizo del Sinaí y, en mayor número, en el macizo del Serbal. Indicarían que estas dos montañas tenían un carácter sagrado y eran un lugar de peregrinación [108]; esa santidad podría remontarse a la época israelita. Existen más de 2.500 de estas inscripciones. Son muy breves, pocas veces contienen un nombre divino y no hablan jamás de un acto cultual [109]. Se parecen a todos los *graffiti* que trazaban los caravaneros nabateos sobre las rocas, dondequiera que pasasen o hiciesen una parada. No obstante, su presencia en esta región ha parecido misteriosa, porque estarían lejos de los buenos pastos y fuera de las rutas comerciales [110]. Pero hay que advertir que todas

[104] Sobre esta fecha, cf. P. Devos, *La date du voyage d'Égérie*: «Analecta Bollandiana» 85 (1967) 165-194.

[105] *Itinerarium Egeriae* I-V, ed. Aet. Franceschini y R. Weber (Turnhout 1958); ed. O. Prinz (Heidelberg 1960). Texto y traducción, H. Pétré, *Éthérie, Journal de Voyage* (París 1948) I-V.

[106] En PG, LXXXVIII, § 196 al principio.

[107] Eusebio, *Onomasticon*, ed. Klostermann, 173.

[108] B. Moritz, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit* (Gotinga 1916); cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD) 125.

[109] J. Koenig: RHPR 43 (1963) 4-11.

[110] J. Cantineau, *Le Nabatéen* I (París 1930) 24-25; J. Starcky, *Pétra et la Nabatène*, en DBS VII (1966) col. 935-936, que considera, no obstante, posible que estas inscripciones estén en relación con un lugar de culto en Feirán.

esas inscripciones son posteriores al año 106 a.C., fecha en que la Nabatena se hizo provincia romana. Es verosímil que algunos grupos nabateos volvieran entonces hacia el Sinaí, y es posible que mantuvieran un comercio caravanero autónomo entre Arabia y Egipto; este comercio ya no se serviría de la línea Petra-Gaza, ocupada por los romanos, sino que iría del golfo de Aqaba al golfo de Suez, bordeando por el sur el gran desierto de Tiy. El camino era más largo, pero existían puntos de agua y pequeños oasis [111]. Por lo demás, ese comercio podía hacerse directamente entre los puertos de Dahab (en la costa este del Sinaí, frente a Arabia) y de Markha o Tor (en la costa oeste, frente a Egipto). Dahab está a la latitud del G. Musa; Markha está más al norte; Tor se halla más al sur. Todos estos puntos y el oasis de Feirán estaban unidos por medio de pistas. Las inscripciones nabateas no pueden ofrecernos nada nuevo sobre la localización del Sinaí, pero jalonan rutas que pudieron seguir los israelitas [112].

En todo caso, los atlas bíblicos modernos, con más o menos seguridad, siguen la tradición cristiana y señalan el Sinaí en el macizo del G. Musa. Encuentran argumentos en los textos bíblicos. Esta localización corresponde a los once días de camino que pone Dt 1,2 entre el Horeb y Cades: en 1906, la caravana de la Escuela Bíblica empleó justamente ese tiempo para ir del G. Musa a Ain Qedeis [113]. Se intenta después indicar las etapas intermedias entre la salida de Egipto y el Sinaí, y entre el Sinaí y Cades, valiéndose para ello de las indicaciones de los relatos del Exodo y los Números, y de la gran lista de Nm 33 [114]. Se sugieren hipótesis que son posibles; pero hay muy pocos nombres bíblicos que se encuentren en los topónimos modernos. El oasis de Feirán, al pie del G. Serbal, recuerda claramente el nombre del desierto de Farán del Exodo y de Números y el monte Farán de los textos poéticos. Se han detectado en este lugar indicios de ocupación más o menos continua desde los siglos IX-VIII a.C. (residuos de cerámica israelita) hasta la época árabe. Ya Tolomeo, en el siglo II d.C., conocía el nombre de la ciudad de Farán, y es posible que el nombre de Farán sea el antiguo nombre de toda la península. Ello explicaría que las indicaciones bíblicas sean tan vagas a propósito del desierto de Farán y que su nombre no figure como una etapa particular [115]. Esto autoriza a colocar el Sinaí

[111] J. Koenig *(loc. cit.* en la nota 109). Estas rutas nabateas han sido exploradas por B. Rothenberg, *An Archaeological Survey of South Sinai*: «Museum Haaretz Bulletin» 11 (1969), el cual piensa, sin embargo (p. 38), que los nabateos las utilizaban para explotar las minas de turquesa y cobre, y no para el comercio de caravanas.

[112] Es verdad que la exploración reciente no ha detectado, a lo largo de esas rutas, ningún vestigio de la época del Bronce Reciente ni de los comienzos del Hierro; cf. B. Rothenberg, *loc. cit.*, 36; pero es posible que unos pastores nómadas y sin cultura no dejen huella.

[113] F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I, 393.

[114] Cf. sobre todo, F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* II, 210-215; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) 251-259.

[115] Y. Aharoni, en B. Rothenberg, *God's Wilderness* (1961) 165-169.

en el sur de la península, pero no da ninguna indicación sobre su localización exacta. Se ha comparado el nombre de Refidim, la última estación antes del Sinaí (Ex 16,1; 19,2; Nm 33,14), con el nombre del Wadi Refayied, que posee un oasis y está al noroeste del G. Musa.

En el camino del Sinaí a Cades, se identifica Haserot, segunda etapa después del Sinaí (Nm 11,35; 12,16; 33,17) con Ain Hudra o Ain el-Hudeirat, que cae en una pista del G. Musa a Aqaba. Al lado de Haserot, Dt 1,1 menciona a Dizahab, que sería el puerto de Dahan, en la costa este del Sinaí [116]; y Yotbata, antepenúltima estación antes de Esión Gueber (Nm 33,33), sería Tabeh, unos doce kilómetros al sur de Elat [117]. Finalmente, Esión Gueber (Nm 33,35; Dt 2,8) está localizado, con seguridad, en Tell el-Kheleifeh, en el fondo del golfo de Aqaba. Pero, fuera de Esión Guéber, ninguna de estas identificaciones es cierta, y cuando menos una ha de ser abandonada: Haserot, bajo el punto de vista fonético, corresponde imperfectamente a Ain Hudra, y el sentido de las dos palabras es distinto: «campamentos, cercos» y «fuente verde». Se comprende, pues, que un autor reciente, partidario del Sinaí meridional, se contente con puntear estos nombres sobre el mapa y se niegue a unirlos con un itinerario [118]. En todo caso, es exagerado afirmar, como se ha hecho, que ésta es la única tesis compatible con los textos bíblicos [119]. Precisamente se nos plantea el problema de saber si algunos textos bíblicos no nos obligan a situar el Sinaí fuera de la península «sinaítica».

4. *¿El Sinaí en Arabia?*

En efecto, otros autores se apoyan en los textos bíblicos para buscar el Sinaí en Arabia del norte, al este del golfo de Aqaba. Aportan varios argumentos [120].

a) *La teofanía del Sinaí describe una erupción volcánica* [121]. La fuente yahvista dice: «La montaña del Sinaí humeaba toda ella, porque Yahvé había descendido allí en medio del fuego; el humo se elevaba como de un horno» (Ex 19,18). El Deuteronomio dice: «La montaña estaba encendida hasta pleno cielo, cielo oscurecido por nubes tenebrosas y retumbantes. Y entonces os habló Yahvé de en medio del fuego»

[116] Y. Aharoni, *loc. cit.*, 144, 161.
[117] F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* II, 366; Y. Aharoni, *loc. cit.*, 166s.
[118] Y. Aharoni, *loc. cit.*, 170; *The Macmillan Bible Atlas* (Nueva York 1968) mapa 48.
[119] J. Simons *(loc. cit.* en la nota 114) 253.
[120] J. Koenig ha desarrollado recientemente estos argumentos en una serie de publicaciones: *La localisation du Sinai et les traditions des scribes:* RHPR 43 (1963) 2-30; 44 (1964) 200-235; *Itinéraires sinaïtiques en Arabie:* RHR 166 (1964-B) 121-141; *Le Sinaï, montagne de feu dans un désert de ténèbres:* RHR 167 (1965-A) 129-155; *Aux origines des théophanies iahvistes:* RHR 169 (1966-A) 1-36; *Tradition iahviste et influence à l'aurore du judaïsme:* RHR 173 (1968-A) 1-42.
[121] Además de Koenig (citado en la nota precedente), cf. J. Jeremias *(loc. cit.* en la nota 103) 100-111; la interpretación volcánica ha sido criticada por Th. V. Mann, *The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative:* JBL 90 (1971) 15-30.

(Dt 4,11b-12a). Cuando oísteis salir esta voz de las tinieblas, al tiempo que la montaña estaba en llamas..., vosotros me dijisteis: He aquí que hemos visto a Yahvé, nuestro Dios, su gloria y su grandeza y hemos oído su voz de en medio del fuego» (Dt 5,23-24). «Bajé de nuevo de la montaña que estaba toda en llamas» (Dt 9,15). Finalmente, la fuente sacerdotal: «La nube cubrió la montaña. La gloria de Yahvé se estableció sobre la montaña del Sinaí... El aspecto de la gloria de Yahvé era, a los ojos de los israelitas, el de una llama devoradora, en la cumbre de la montaña» (Ex 24,15b-17).

Estos textos de las tres tradiciones describen una erupción volcánica. Hay que añadir además que la columna de nube durante el día y de fuego durante la noche, en la tradición yahvista, es el signo de un volcán activo. La tradición la ha separado del volcán y la ha convertido en guía de los israelitas y en símbolo de la presencia de Yahvé.

Por su parte, el Elohísta describe la teofanía como una tempestad: «Hubo truenos, relámpagos y una nube espesa sobre la montaña, y también un sonido muy fuerte de trompeta» (Ex 19,16). «El sonido de trompeta se iba ampliando; Moisés hablaba y Dios le respondía en el trueno» (Ex 19,16) [122].

A la descripción que dan las otras tres fuentes le falta un elemento esencial: la colada de lava. A esto se responde que ese elemento se halla disociado en otras teofanías, especialmente en Miq 1,3-4: Yahvé pisa las cumbres de la tierra, las montañas se funden bajo sus pasos «como la cera ante el fuego, como el agua esparcida sobre la pendiente»; o Is 63,19-64,2: «Si tú descendieras, ante tu rostro se fundirían los montes, como el fuego hace hervir el agua». Se cita todavía Jue 5,5; Hab 3,6; Nah 1,5; Sal 97,3-6 y otros textos. El corrimiento de las lavas se disoció de los otros fenómenos eruptivos, como la columna volcánica se separó del volcán. Estas otras teofanías contienen también rasgos tomados de la tormenta: hay «erupciones tempestuosas» y «tormentas volcánicas», según que predomine uno u otro elemento [123].

b) *No existen volcanes en el Sinaí, y sí en Arabia del norte.* Ed. Meyer y después Gunkel y Gressmann habían presentado ya esta teoría, pero la región donde proponían situar el Sinaí apenas si era conocida. La exploración de A. Musil en 1910 [124] ofreció a los partidarios de esta tesis elementos concretos. El mismo Musil la desarrolló en apéndices

[122] J. Koenig encuentra todavía el vulcanismo en ese sonido de trompeta, y cita a Dión Casio, quien dice, a propósito de la erupción del Vesubio, que se oyó como un sonido de trompetas: RHR 169 (1966-A) 26.
[123] Cf. J. Koenig, especialmente: RHPR 44 (1964) 213-223; RHR 166 (1964-B) 122-124; pero J. Jeremias, *Théophanie...*, 7-15, no encuentra ningún vulcanismo en estos textos. J. Koenig, *Tradition iahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme:* RHR 173 (168-A) 1-42, quiere encontrar también rasgos volcánicos en los textos sobre el nuevo éxodo del Déutero-Isaías.
[124] Recensión preliminar en «Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl». 48 (Viena 1911) 139-159, y después en *The Northern Ḥeǵâz* (Nueva York 1926).

a su relato de viaje [125], donde hace uso de los textos bíblicos con poco criterio crítico. J. Koening ha vuelto sobre el problema.

Koening localiza el Sinaí en un volcán extinguido, Halá el-Bedr, «el cráter de la luna llena», ya descrito por Musil [126] y que se encuentra unos 325 kilómetros a vuelo de pájaro en dirección sudeste de Aqaba. Musil había pensado en un principio en él, en su relación preliminar; después había preferido un sitio más al norte, en lo que él considera como centro del país de Madián. El-Bedr estuvo activo en la época histórica: los beduinos recuerdan que antaño echaba llamas y piedras. Lo consideran territorio prohibido. En sus alrededores muestran la «gruta de los servidores de Moisés», donde éstos permanecían mientras Moisés dialogaba con Alá; en otro lugar hay doce piedras, llamadas el-Madbah (el altar), donde sacrifican los beduinos.

c) *Los topónimos de Exodo y Números se encuentran en esta región* [127]. Efectivamente, entre la multitud de topónimos beduinos recogidos por Musil, hay algunos que se asemejan a los de los textos bíblicos y que incluso alguna vez se siguen sobre el terreno en el orden de las estaciones de la gran lista de Nm 33. Esta lista es la más útil aquí. M. Noth la ha explicado como un itinerario de peregrinación al Sinaí [128]. La historia de Elías sería un testimonio de que esta peregrinación ya se efectuaba en la época monárquica.

Nm 33 utiliza los datos topográficos de todas las fuentes del Pentateuco: es un trozo tardío, del siglo v a.C. Pero Nm 33,18-36 añade un documento cuyos nombres son nuevos, excepto en los vv. 30b-34a, que repiten, por otro orden y con algunas diferencias, los nombres de Dt 10,6-7: estos versículos son una noticia insertada secundariamente y constituyen un fragmento de itinerario paralelo al de Nm 33. Los nombres de Nm 33,18-36 dan un itinerario que va del Sinaí a Esión Gueber y que parece arrancar de un punto situado al sudeste de Aqaba = Esión Gueber. La posible identificación de algunos de esos nombres con topónimos situados entre el volcán Bedr y Aqaba da cierta verosimilitud a la tesis. La distancia no constituiría una objeción. Según Musil, las estaciones de la peregrinación a la Meca, en el norte del Hegaz, distan por término medio 50 kilómetros entre sí [129] (mucho más que las etapas normales de una tribu en desplazamientos normales): los once días de camino, del Horeb a Cades, de Dt 1,2, vendrían a cubrir los 550 kilómetros que hay entre el volcán Bedr y Ain Quedeis.

d) *Otros textos bíblicos están a favor de Arabia del noroeste*. Según Jue 5,4-5, Yahvé viene de Seír y de Edom; según Dt 33,2, viene del

125 A. Musil, *The Northern Ḥeğâz*, espec. 267-272, 275-298.
126 *Ibid.*, 214-216.
127 J. Koenig; RHPR 44 (1964) 200ss y el mapa de la pág. 203; RHR 166 (1964-B) 129-140.
128 M. Noth, *Der Wallfahrtsweg*: PJB 36 (1940) 5-28; las conclusiones están recogidas en *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD; 1966) *in loco*. En último lugar, H. Gese, *Das ferne und nahe Wort. Hom. L. Rost*: BZAW 105 (1967) 81-94, espec. 85-88.
129 A. Musil, *The Northern Ḥeğâz*, 322, 328.

Sinaí, de Seír, del monte Farán; según Dt 1,2, entre el Horeb y Cades se atraviesa la montaña de Seír; según Hab 3,3, Dios viene de Temán y del monte Farán, y su paso causa terror a las tiendas de Cusán y Madián (Hab 3,7). Ahora bien, se dice, Seír, Edom, Temán están al este de la Arabá; Madián está al sur de Edom.

e) *El paisaje volcánico de esta región*, el desierto de lava, la *ḥarra*, explica la expresión de «desierto de tinieblas» que se asocia al Sinaí, montaña de fuego [130].

f) *Una tradición judía ponía el Sinaí en Arabia* [131]. A finales del siglo III a.C., un historiador egipcio, Demetrio, presenta a Dedán como antepasado de Jetró. Según Gn 25,3 Dedán es descendiente de Abrahán, por Quetura, igual que las otras tribus árabes; como nombre de lugar, Dedán se identifica ciertamente con el oasis de el-Ela. Demetrio sitúa, pues, en Arabia la estancia de Moisés en Madián.

Bajo Augusto, Trogo Pompeyo sitúa el Sinaí en Damascena. Debe de pensar en el reino nabateo, que incluyó en cierto momento a Damasco, aunque no se extendía a la península sinaítica [132]. Pero se discute la duración y el carácter de la dominación nabatea en Damasco [133].

Los testimonios de Josefo son difíciles de conciliar. Pone el Sinaí en el país en que hay una ciudad de Madiane (*Ant.*, II, 264; III, 76), conocida también por Tolomeo, al este del golfo de Aqaba, próxima a su entrada. Pero en otro lugar (*C.Ap.*, II, 25), Josefo dice que el Sinaí se halla entre Egipto y Arabia, lo cual indicaría la península.

Se ha aducido un último testimonio. San Pablo, en su alegoría de las dos alianzas, representadas por Hagar y Sara (Gál 4,21-31), inserta la noticia: Τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (el texto es discutido, pero éste parece el mejor), «pues Hagar es el monte Sinaí, que está en Arabia». Esta frase, que nunca se ha explicado de forma satisfactoria, quiere fundar la alegoría. Adquiere sentido, si se asocia Hagar a Εγρα (Tolomeo) = *Hegra* (Plinio) = *Ḥegra* (nabateo) = *el-Ḥeğr* (árabe), es decir, Medaín Saleh, que formaba, con Petra, el centro más importante del reino nabateo. La tradición seguida por Pablo sitúa, pues, el Sinaí en Arabia del norte.

El conjunto de estos argumentos es impresionante. Pero cada uno por separado tiene un valor de simple hipótesis, y algunos textos se pueden interpretar de maneras diversas. Seguiré los argumentos en orden casi inverso.

Si dejamos a un lado las dificultades filológicas de identificar a Hagar con Hegra, hay que reconocer por lo menos que Hegra = Medaín

130 J. Koenig: RHR 167 (1965-A) 130-155.
131 H. Gese, *loc. cit.*, 88-93.
132 H. Gese, *loc. cit.*, 89.
133 Cf. las aventuradas conclusiones de R. North, *The Damascus of Qumran Geography*: PEQ (1955) 34-48, espec. 41-43, donde se encuentra la bibliografía esencial. Pero véase sobre todo, J. Starcky, *Pétra et la Nabatène*, en DBS VII (1966) col. 907-909: los nabateos sólo habrían dominado en Damasco del 84 al 72 a.C.

Saleh no es una montaña, y tampoco existe en sus alrededores una cumbre montañosa a la que se haya podido asociar el recuerdo del Sinaí. Además, Pablo sitúa el Sinaí en Arabia, como lo hacen Josefo (en parte de sus textos) y Demetrio. Parece que también el itinerario de Nm 33,18-36 coloca el Sinaí al sudeste de Aqaba. La tradición judía sobre el Sinaí en el nordeste de Arabia se remontaría así al siglo v a.C.

Admitido esto, es muy discutible la interpretación de la lista de Nm 33 como un itinerario de peregrinación. Porque Nm 33 inserta también, en los vv. 41b-47a, otro itinerario que le es propio, a excepción de los nombres de Obot y de Iyye ha-Abarîm (vv. 43-44), que se encuentran igualmente en Nm 21,10-12. Este itinerario que conduce de Cades al monte Nebo, cruzando la Arabá y el país de Moab por la gran ruta de Dibón, está en contradicción con los textos de Nm 20, 14-21; 21,10-20; Dt 2,8-9, y Jue 11,17-18, todos los cuales están de acuerdo en afirmar que Edom y Moab negaron el paso y que los israelitas bordearon estos dos países por el desierto oriental. El documento aquí utilizado por Nm 33 describe una ruta que va de Cades al norte de Moab y no tiene nada que ver con una ruta de peregrinación al Sinaí o a otro sitio. No hay más motivos para interpretar la lista de Nm 33, 18-36 como un itinerario de peregrinación. Su analogía con Nm 33, 41-47 y el paralelismo parcial con la noticia de Dt 10,6-7 indican que esta lista pertenece a una clase de documentos que debieron de existir en Israel, como existieron en Mesopotamia y Egipto: las «guías de viaje».

En efecto, los judíos del siglo v a.C. podían conocer y tener necesidad de utilizar la ruta hacia Arabia del nordeste. Existían colonias judías en Arabia del norte, especialmente en Dedán (el-Ela) y en Hegra (Medaín Saleh). Actualmente podemos hacer remontar su origen a las colonias militares establecidas por Nabonid en el siglo vi a.C. [134]. Estos colonos se mantenían en relación con Judea, y cabe preguntarse si no habrán sido ellos los que trajeron a esta región el Sinaí y los recuerdos de Moisés que se encuentran en el folklore árabe. Esta hipótesis está acorde con la fecha que se atribuye comúnmente a Nm 33.

Pero esta lista no basta para probar que hubiera por entonces una peregrinación instituida a ese Sinaí arábigo; tampoco se puede invocar la historia de Elías para hacer remontar esta costumbre hasta la época monárquica. Si se dice que este profeta empleó cuarenta días y cuarenta noches para ir de Berseba al Horeb, es porque el Sinaí parecía estar muy lejos, hacia el sur: quizá no se supiese ya dónde estaba. Si hubiera

[134] El problema ha sido replanteado por el descubrimiento de las inscripciones de Nabonid, en Harán: C. J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*: AnStud 8 (1958) 35-92. Sobre las colonias judías, cf. R. de Vaux, *«Lévites» minéens et lévites israélites*, en *Lex Tua Veritas (Hom. H. Junker)* (Tréveris 1961) 265-273 = *Bible et Orient* (París 1967) 277-285; I. Ben-Zvi, *Les origines de l'établissement des tribus d'Israel en Arabie*: «Le Museon» 74 (1961) 143-190, espec. 145-149; R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid* (Leipzig 1962) 67-81.

habido una peregrinación regular al Sinaí, aún sería más difícil explicar el olvido en que cayó el Sinaí durante el período monárquico.

Las localizaciones precisas que se han propuesto en Arabia del norte para las estaciones de Nm 33, no valen ni más ni menos que las que se han presentado en la península del Sinaí para las estaciones de los otros textos. La elección del volcán extinguido de Bedr para situar el mismo Sinaí es arbitraria: existen otros volcanes extinguidos en la región, y la exploración está todavía incompleta.

Los textos más antiguos que se invocan (Jue 5,4-5; Dt 33,2; Hab 3,3) no nos conducen, por más que se diga, a esta región: Edom y Temán están ciertamente al este de la Arabá, pero al norte del golfo de Aqaba. En cuanto a la montaña de Seír, se la identifica en los textos antiguos con Edom, al este de la Arabá; sin embargo, el Deuteronomio lo sitúa (¿también?) al oeste.

Son más importantes las referencias que se hacen a Madián en los textos antiguos y en la tradición madianita sobre Moisés, ya que Madián es desde la época romana una entidad geográfica del noroeste de Arabia. Pero nosotros hemos visto, al estudiar la tradición madianita sobre Moisés [135], que en la época antigua los madianitas estaban mucho menos localizados y que el único texto un poco preciso para la localización del país de Madián (1 Re 11,18) lo sitúa en el norte del Sinaí.

Nos falta referirnos a los rasgos volcánicos de la teofanía del Sinaí en la tradición yahvista y en las tradiciones deuteronomistas y sacerdotal que dependen de ella. Este argumento se desvirtúa, lejos de confirmarse, por el uso exagerado que de él se hace para explicar los detalles del texto y, sobre todo, por querer extenderlo a otras descripciones de teofanías y a toda una serie de textos. Resulta excesiva su comparación con las otras teofanías. Lo verdaderamente sorprendente es la poca influencia que ha ejercido la teofanía del Sinaí (acontecimiento capital, pero pasado) sobre las descripciones de la venida de Yahvé para la guerra santa o en la escatología. Sobre todo, existe en estas teofanías un elemento esencial que no se encuentra en la del Sinaí y que les confiere un carácter diferente: el trastorno profundo de toda la naturaleza [136].

Los rasgos volcánicos de la teofanía yahvista son indiscutibles. Pero pueden haber sido copiados. En la época de Salomón se tenía gran interés por los fenómenos naturales de los países extranjeros. Así hemos explicado ciertos rasgos de la historia de José, las plagas de Egipto y, finalmente, la del maná y las codornices del Sinaí. Se mantenían relaciones con Arabia: 1 Re 10,11-13 (visita de la reina de Sabá) y quizá 1 Re 10,15 (los caravaneros). Los árabes narraron las erupciones volcánicas de su país, y los israelitas utilizaron estos fenómenos impresionantes para describir el descenso de Yahvé al Sinaí. Incluso se puede ir más lejos y admitir que los israelitas tuvieron la experiencia de una erupción volcánica. Es inverosímil que los israelitas acamparan de

[135] Cf. *supra*, pp. 324-325.
[136] Cf. J. Jeremias, *Theophanie* (1965) 105-111, 154-155.

verdad al pie de un volcán en erupción: la reacción inevitable es irse lo más lejos posible. En cambio, durante el reinado de Salomón se efectuó la expedición de Ofir. Aun cuando Ofir no esté en Arabia, la expedición fue a lo largo de la costa, cerca de la cual existían volcanes. Y la descripción corresponde a una erupción vista de lejos: el penacho de humo, el fuego; no se alude para nada a la colada de lava ni a la proyección de piedras: es arbitrario buscar estos elementos, dispersos, en otras teofanías. La columna de nube y de fuego que se desplaza podría explicarse como la ilusión que se tenía desde un navío en movimiento.

Todo esto explicaría que el Yahvista adoptase esa representación en el ambiente de Jerusalén. El Elohísta, por el contrario, escogió otro marco, también impresionante, pero que le resultaba más familiar. Con ello queremos decir que no sabremos jamás lo que sucedió realmente en el Sinaí.

Tampoco sabremos nunca dónde estaba situado. Los argumentos para una localización en Arabia, aun prescindiendo de la cuestión del vulcanismo, conservan cierto valor. Los argumentos en favor de una localización en la península sinaítica no todos son despreciables. Si tengo cierta preferencia por esta segunda solución, se debe más que nada a la cohesión que he reconocido a las tradiciones del Pentateuco. La localización de un Sinaí en Arabia del norte sólo sería aceptable si la tradición del Sinaí fuera en un principio distinta de la tradición del éxodo y de la conquista e incluso de la tradición madianita sobre Moisés. Si la tradición del éxodo está ligada a la del Sinaí; si la tradición madianita también está ligada al Sinaí por la mención de la montaña de Dios; si Moisés es original en la tradición del éxodo y en la de Madián, y si no hay razones fuertes para excluirlo de la tradición del Sinaí, es necesario que el Sinaí se halle relativamente cerca de Egipto. Y como no está en el norte de la península, ya que está lejos de Cades, hay que buscarlo en el sur de la península, sin que sea necesario atenerse al lugar preciso señalado por la tradición posterior. Es probable que desde muy pronto se olvidara dónde estaba exactamente la montaña santa.

V. La alianza del Sinaí

1. *Los tratados orientales de vasallaje*

Desde hace unos quince años se muestra cierta preferencia por interpretar las diferentes «alianzas» del Antiguo Testamento y la noción misma de alianza a la luz de los tratados de vasallaje del antiguo Oriente, y en particular de los tratados entre el Gran Rey hitita y sus vasallos de Asia Menor y Siria del norte, en los siglos XV-VIII a.C. El primero que estableció el parangón fue G. E. Mendenhall [137]. A continuación,

[137] G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955); trad. alemana *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern*

K. Baltzer entresacó de esos textos un «formulario de la alianza» y lo verificó en los textos del Antiguo Testamento en que se narra la institución, la revisión o confirmación de la alianza entre Dios y su pueblo [138]. Posteriormente se ha recogido la comparación y se ha extendido, con ciertos matices, a los tratados recientemente descubiertos en Siria y Mesopotamia, que se escalonan entre los siglos XVII-VIII a.C. [139]. Los israelitas habrían conocido la forma de esos tratados y se habrían servido de ella para expresar las relaciones entre Dios y su pueblo. Por lo general, la tesis ha sido aceptada y ha suscitado numerosos estudios de detalle [140]. Sin embargo, tampoco han faltado las reacciones, tanto sobre puntos concretos como sobre el conjunto de la tesis [141].

Es verdad que se ha concedido demasiada importancia a esta comparación con los tratados de vasallaje y que se la ha utilizado para explicar textos (por ejemplo, los proféticos) que pueden o deben explicarse de otra manera. No obstante, sigue siendo verosímil que la forma de los tratados de vasallaje influyera en la composición de ciertos textos bíblicos e incluso quizá en la concepción de la alianza en alguna época. Esta influencia parece bastante clara en el caso del Deuteronomio [142]; también se ha intentado explicar así la alianza de Siquén (Jos 24) [143]. Pero lo único que nos importa en este momento es la aplicación de esta tesis a la alianza del Sinaí.

Los tratados de vasallaje que podrían haber influido en la formulación de la alianza del Sinaí son los de la segunda mitad del II milenio a.C.: dos tratados de Alalakh del siglo XV en Siria; el grupo de tratados hititas, entre 1450 y 1200; los tratados de Ras Samra, que caen en la categoría anterior, ya que los impone el rey hitita a su vasallo de Ugarit. Todos estos tratados presentan algunas diferencias, pero tienen una misma estructura fundamental, que es la siguiente:

1. Preámbulo: nombre y títulos del Gran Rey.
2. Prólogo histórico que recuerda los antecedentes del tratado y los favores otorgados por el Gran Rey.

Orient (Zurich 1960). Antes de él, ya había señalado brevemente las relaciones E. Bikermann, *«Couper une alliance»*: «Archives du Droit Oriental» 5 (1950) 153-154.

[138] K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen-Vluyn 1960, ²1964).

[139] D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Document and in the Old Testament* (Roma 1963).

[140] El estado de la cuestión, hasta fines de 1965, lo da D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im Alten Testament* (Stuttgart 1966), con bibliografía. Más recientemente, R. Martin-Achard, *La signification de l'alliance dans l'Ancient Testament d'après quelques récents travaux*: RThPh 18 (1968) 88-102.

[141] Los más notables son F. Nötscher, *Bundesformular und «Amtsschimmel»*: BZ N. F. 9 (1965) 181-214; G. Fohrer, *Altes Testament — «Amphiktyonie» und «Bund»?*: TLZ 91 (1966) col. 893-904 = *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*: BZAW 115 (1969) 103-119.

[142] R. Frankena, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*: OTS 14 (1965) 122-154.

[143] J. L'Hour, *L'alliance de Sichem*: RB 69 (1962) 5-36, 161-184, 350-368; cf. *infra*, pp. 611-612.

3. Estipulaciones impuestas al vasallo.
4. Cláusula relativa a la conservación del documento y a su lectura pública.
5. Lista de los dioses invocados como testigos.
6. Maldiciones y bendiciones condicionales.

2. *¿Tiene la alianza del Sinaí la forma de un tratado de vasallaje?* [144]

Se ha querido encontrar el esquema anterior en varios textos del Exodo.

a) Ex 19,3b-8. Este texto ha sido considerado como el resumen y la fuente de todos los textos de alianza [145]. Se pueden descubrir en él los tres primeros elementos de los tratados de vasallaje: 1) el preámbulo (v. 3b); 2) el prólogo histórico (v. 4); 3) las estipulaciones (vv. 5-6). Pero el paralelismo es muy imperfecto, y faltan los tres últimos elementos de los tratados, concretamente las maldiciones y bendiciones, que son un elemento esencial. Además, este texto no pertenece a las tradiciones antiguas sobre el Sinaí, denota influencias deuteronomistas y sacerdotales y difícilmente puede ser anterior al exilio [146].

b) Ex 20 y 24,3-8. Según G. E. Mendenhall, el Decálogo es el documento de la alianza del Sinaí, concebida como una alianza de vasallaje [147]. W. Beyerlin ha desarrollado la comparación con los tratados [148]. En Ex 20,2: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha hecho salir del país de Egipto», encuentra el equivalente del prólogo (1) y del preámbulo histórico (2), y los Diez Mandamientos son las estipulaciones (3). Es verdad que faltan los tres últimos elementos de un tratado, como sucedía en Ex 19,3b-8. Pero Beyerlin cree encontrarlos en Ex 24,3-8, donde se cuenta cómo se pusieron por escrito las «palabras» de Yahvé (4) y se erigieron doce estelas, que equivaldrían a los testigos (5).

Dando por supuesta la relación entre Ex 24,3-8 y el Decálogo (sobre la que volveremos), estos paralelismos son interesantes, e incluso se puede añadir que, conforme a otra tradición, las tablas de la alianza, que contenían las Diez Palabras, se depositaban en el arca, como los tratados hititas se colocaban en un templo. Pero en Ex 24,3-8 la redacción del documento y la erección de las estelas son acciones y no partes del mismo tratado. Y aún faltan las maldiciones-bendiciones.

En cuanto a Ex 20 [149], no es realmente posible comparar «Yo soy Yahvé, tu Dios», que es una fórmula de revelación o confesión personal, con el preámbulo de los tratados hititas, como el siguiente: «Así habla el Sol Mursil, el Gran Rey, el rey del país de Hatu, el favorito del dios Teshup, el hijo de...» El prólogo histórico de los tratados, a veces largo, quedaría aquí reducido a una simple frase de relativo: «que te he hecho salir del país de Egipto»; por su misma forma gramatical, no es un resumen de historia, sino una calificación de Yahvé. Por lo demás, se suele considerar esta frase como una adición [150]. Tampoco cabe asimilar los Diez Mandamientos a las estipulaciones de los tratados. Estas suelen ir expresadas en forma condicional: «Si sucede que...», raras veces en forma absoluta, «apodíctica»: «Tú harás esto» o «Tú no harás esto». Pero lo más importante es que estas estipulaciones regulan casos particulares. Los tratados dan por supuesto que se conocen y aceptan las reglas generales de las relaciones entre soberano y vasallo; por el contrario, el Decálogo sólo da preceptos generales, universales y atemporales, que abarcan todo el ámbito de la vida moral [151]. Finalmente, las estipulaciones de los tratados concretan las relaciones entre las dos partes; el Decálogo (dejando a un lado los dos primeros mandamientos) regula la conducta de los israelitas y sus relaciones mutuas, no las relaciones del pueblo con su Dios [152].

c) Ex 34,10-28. Esta «renovación» de la alianza, contenida en el Decálogo «cultual», ofrece pocos rasgos comunes con los tratados de vasallaje. No existe preámbulo; el prólogo histórico se sustituye por el anuncio de las maravillas que realizará Yahvé (vv. 10b-11); tampoco hay testigos, ni maldiciones-bendiciones; aparece, en cambio, la orden, dada a Moisés, de que ponga por escrito las palabras de la alianza (vv. 27-28). Es demasiado poco.

La deficiencia de estas comparaciones nos obliga a concluir que la alianza del Sinaí no tiene, en sus fuentes antiguas, la forma de un tratado de vasallaje. Sólo se logra reconstruir su estructura aceptando paralelos imperfectos y añadiendo, arbitrariamente, elementos que proceden de fuentes diversas [153]. Se acude a veces a estos paralelismos apresurados

[144] W. L. Moran, *Moses und der Bundesschluss am Sinai*: «Stimmen der Zeit» = 170 (1961-1962) 120-133. Para este párrafo y el siguiente, cf. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn 1969) cap. IV: «Die Bundestheologie in der Sinaiperikope», 156-238.

[145] J. Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*: VT 9 (1959) 347-365, espec. 352: «Es *in nuce* el *fons et origo* de las numerosas perícopas sobre la alianza que aparecen en todo el Antiguo Testamento»; K. Baltzer, *Bundesformular*, 37-38: «Es *in nuce* una perfecta alianza».

[146] G. Fohrer, *«Priesterliches Königtum»*: TZ 19 (1963) 359-362 = *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*: BZAW = 115 (1969) 149-153, y las otras referencias citadas, *supra*, nota 18.

[147] G. E. Mendenhall, *Law and Covenant*, 5, 38-40.

[148] W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (citado en la nota 63) 59-78, espec. 74ss.

[149] Cf. las críticas de D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 158-162; F. Nötscher: BZ N. F. 9 (1965) 195-196; G. Fohrer: TLZ 91 (1966) col. 896.

[150] En último lugar, A. Jepsen, *Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs*: ZAW 79 (1967) 277-304, cf. 291 (Jepsen rechaza la comparación con los tratados hititas). Pero ¿no se deberá el rechazo de esta frase exclusivamente al deseo de mantener la tradición del Sinaí independiente de la del éxodo?

[151] H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*: ZTK 64 (1967) 121-138, espec. 124; resumen en inglés, *The Structure of the Decalogue*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers* I (Jerusalén 1967) 155-159.

[152] E. Gerstenberger, *Covenant and Commandment*: JBL 84 (1965) 38-51, espec. 47.

[153] K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1967) 101 nota y 128. El autor se sirve del esquema de alianza que daría Ex 19-24 tomado en su con-

para probar la historicidad de la alianza del Sinaí o la autenticidad mosaica del Decálogo. Si nos situamos en el terreno histórico, es muy poco verosímil que el grupo seminómada de Moisés conociera los tratados que establecían los grandes reyes hititas con sus vasallos de Asia Menor y Siria del norte; y es totalmente inverosímil que ese grupo tomara estos tratados políticos de pueblos sedentarios como el modelo o la expresión de sus relaciones con Dios [154]. Finalmente, nos falta por hacer una observación que demuestra la precariedad de toda comparación entre esos tratados, establecidos entre un soberano y un príncipe vasallo, y la alianza del Sinaí, instituida entre Dios y el pueblo. Habría que compararla también con los tratados impuestos por los reyes hititas a grupos que no se gobernaban monárquicamente, a poblados semibárbaros, como los kashka del norte de Asia Menor, o a países gobernados por una pluralidad, la aristocracia o los ancianos. Ahora bien, estos tratados, que de hecho existen, no siguen el formulario clásico: no tienen prólogo histórico, la lista de los dioses testigos va después del preámbulo y antes de las estipulaciones. Tienen además la lista de los individuos que prestan el juramento [155]. Ya no cabe hablar de un solo «formulario de la alianza».

3. *Las formas de la alianza del Sinaí en las fuentes antiguas*

Hay que estudiar, pues, en sí mismas las formas de la alianza del Sinaí según las fuentes antiguas. Digo «las formas», porque existen varias. Una vez descartado Ex 19,3b-8, que es tardío, quedan dos maneras distintas de presentar la alianza en Ex 24,1-11 y una tercera en Ex 34,10-28.

a) Ex 24,1a.9-11. Los autores están de acuerdo en reconocer en Ex 24 dos relatos de la institución de la alianza. El primero comprende los vv. 1a y 9-11 [156]; los vv. 1b-2, que contradicen a los vv. 10-11, son una adición. Se discute sobre su atribución literaria [157], pero se acepta que la tradición es muy antigua. Según ella, Moisés, Aarón, Nadab, Abihú [158] y setenta ancianos de Israel [159] suben hacia Yahvé. Ven al

junto y de su paralelismo con los tratados de vasallaje para probar el error de una crítica documental.

154 G. Fohrer: TLZ 91 (1966) 896.

155 E. von Schuler, *Staatsverträge und Dokumente hethitischen Rechts*, en *Neuere Hethiterforschung*, ed. G. Walser (Historia, Einselschriften 7; 1964) 34-53, espec. 38-39; *Sonderformen hethitischer Staatsverträge*, en *Hom. H. Th. Bossert* (Estambul 1965) 445-464. Los tratados que se impusieron de esa forma a los kashka están traducidos por E. von Schuler, en *Die Kaškäer* (Berlín 1965).

156 Sobre la crítica literaria, cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD) *in loco;* W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte...*, 19-23, 33-42; O. Eissfeldt; ZAW 73 (1961) 137-146, y TLZ 91 (1966) col. 1-6; H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte* (citado en la nota 99) 64-73.

157 Se atribuye generalmente a J, o L (Eissfeldt), o N (Fohrer); según Noth, a E.

158 A Nadab y Abihú se les menciona aquí únicamente en las fuentes antiguas. Fueron convertidos en hijos de Aarón (Ex 6,23, etc.).

159 Según M. Noth, *Das Buch Mose*, in loco y *Überlieferungsgeschichte*, 178, la tradición antigua sólo conocía en este lugar a los setenta ancianos. Este es uno de sus principales argumentos para dejar a Moisés fuera de la tradición del Sinaí.

Dios de Israel, comen y beben. Esta comida es el punto culminante del relato y debe ser interpretada como una comida de alianza, similar a las que sellan los pactos entre personas humanas [160]; evidentemente, Dios no participa en ella, pero la comida se efectúa en su presencia. No se hace alusión alguna al contenido de esa alianza ni a «palabras» de Yahvé. La palabra *b^erît* ni siquiera se pronuncia. Sólo nos quedan restos de una tradición según la cual la alianza se realizó sobre la montaña y directamente con un grupo de los representantes de Yahvé.

b) Ex 24,3-8. La escena es muy distinta. Después de referir al pueblo las palabras de Yahvé, de recibir su asentimiento y poner por escrito las palabras, Moisés construye un altar al pie de la montaña y erige doce estelas. Manda que doce jóvenes ofrezcan holocaustos y sacrificios de comunión. Se vierte la mitad de la sangre sobre el altar y se echa la otra mitad en vasijas. Se lee al pueblo el *seper habb^erît*, el «escrito de la alianza», y él se declara dispuesto a acatarlo. Moisés rocía al pueblo con la sangre que estaba en las vasijas y dice: «Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha establecido con vosotros conforme a todas estas palabras».

Una vez más, la crítica literaria es insegura. M. Noth no quiere atribuir este pasaje a J ni a E; sería una conclusión del Código de la Alianza con el fin de unirlo a los hechos del Sinaí y habría ido inmediatamente después de Ex 23,19. Habría sido sustituido allí por Ex 23,20-33 para utilizarlo de nuevo aquí [161]; el *seper habb^erît* de Ex 24,7 sería el Código de la Alianza [162].

M. Noth consideraba este texto como bastante antiguo. J. L'Hour acepta su relación con el Código de la Alianza y piensa, lógicamente, que se compuso cuando se insertó al Código entre los relatos del Sinaí. Como estima que esta inserción es posterior a la época del Deuteronomio, llega a datar el pasaje en la época exílica y recurre para confirmarlo a argumentos de vocabulario y de doctrina [163].

Nos parece preferible mantener una opinión, generalmente admitida, según la cual Ex 24,3-8 pertenece a la tradición elohísta y conecta directamente con el final del Decálogo (Ex 20,17), pasando por encima del Código de la Alianza. Ex 24,3 «todas las palabras *(d^ebârîm)* de Yahvé» responde al comienzo del Decálogo (Ex 20,1): «Dios pronunció todas estas palabras *(d^ebârîm)*». Es cierto que Ex 24,3 añade «y todas estas disposiciones *(mišpatîm)*»; pero es una adición que tiene en cuenta la inserción del Código de la Alianza, que comienza (después de la ley sobre el altar) por «He aquí todas las disposiciones *(mišpatîm)* que les darás» (Ex 21,1). Por lo demás, la continuación del texto (Ex 24,3b.4.8)

160 Gn 36,30; 31,54 (cf. v. 44), etc.; J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* I-II (Londres 1946) 305s.

161 Aparte de los comentarios, cf. W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte...*, 44-57; J. L'Hour: RB 69 (1962) 355-361.

162 M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, 161.

163 RB 69 (1962) 355-361.

sólo menciona los *d^ebârîm*. Por consiguiente, el *seper habb^erît* del v. 7 es el Decálogo [164].

La palabra *seper* puede designar toda suerte de escritos, en concreto un acta jurídica, acta de divorcio (Dt 24,1) o un acta de compraventa (Jr 32,11ss). El tratado entre Bar-Gaiah de KTK y Matiel de Arpad, grabado en las estelas de Sfiré, designa con frecuencia el mismo texto con la palabra *spira'*, que se puede traducir por «inscripción», pero también por «documento», el mismo documento del tratado. Así, el *seper habb^erît* sería el «documento de la alianza», el Decálogo. No cabe objetar que este documento es escrito por Moisés, mientras que el Decálogo será escrito, más tarde, por el dedo mismo de Dios sobre las tablas de piedra (Ex 24,12; 32,16; 34,1) [165]. Las tablas de la alianza pertenecen a otra tradición.

El problema consiste en saber si esta unión entre Ex 20,1-17 (el Decálogo) y Ex 24,3-8 es realmente primitiva. No lo es, si se admite que el Decálogo fue insertado secundariamente en el puesto que tiene ahora. En este caso, Ex 24,3-8 sería la conclusión de la teofanía elohísta, de la que quedan algunos elementos en Ex 19 y que se continuaba en Ex 20, 18-21, actualmente desplazado por la inserción del Decálogo. Ex 20,19 supone unas «palabras» de Dios transmitidas por Moisés, las que menciona Ex 24,3-8.

Este texto es redundante. Existen dos comunicaciones de las palabras de Yahvé y dos aceptaciones por el pueblo (vv. 3 y 7), y el v. 7 interrumpe el rito de la sangre. Algunos críticos suprimen el versículo como una adición. Otros mantienen todo (excepto «y todas las disposiciones» del v. 3) y explican así la acción: Moisés transmite de palabra los mandamientos de Dios al pueblo, y el pueblo los acata; sigue entonces la ceremonia de la institución de la alianza: redacción del documento, sacrificio, rito de la sangre. Este comprende dos actos: la sangre vertida sobre el altar expresa la participación de Dios, la sangre esparcida sobre el pueblo sanciona el compromiso. Entre uno y otro tiene lugar la lectura del documento que liga al pueblo. Cabe, finalmente, pensar que poseemos la combinación de dos relatos paralelos que en el fondo son el mismo: mandamientos de Dios, aceptación por el pueblo, rito de la sangre. Este rito es esencial: es la «sangre de la alianza».

Esto difiere de Ex 24,1a.9-11, donde lo esencial era la comida. Esta nueva presentación parece ser menos antigua que la otra. No es anterior al asentamiento en Canaán: las doce estelas, representando a las doce tribus de Israel, suponen que el pueblo está definitivamente constituido; recuerdan las doce piedras de Guilgal (Jos 4,4-9, especialmente el v. 8; cf. v. 20). El altar y el sacrificio recuerdan el altar y el sacrificio de Siquén (Jos 8,30-31), donde Josué lee las palabras de la ley (Jos 8,34), como Moisés lee aquí el documento de la alianza. En la alianza de Siquén también las estelas desempeñan un papel: se erige una piedra como testimonio de la alianza (Jos 24,26-27), y la ley está escrita sobre piedras (Dt 27,8; Jos 8,32), que son las doce piedras traídas de Guilgal según Dt 27,2-4. Pero esto es un desarrollo ulterior de la tradición presentada bajo una forma más simple en Ex 24,4. El papel que representan los jóvenes en el sacrificio es un rasgo muy antiguo; pero los sacrificios ofrecidos son holocaustos y sacrificios de comunión, dos formas de sacrificio recibidas de los cananeos.

[164] Cf. especialmente O. Eissfeldt, *Einleitung*, 283, 287.
[165] J. L'Hour: RB 69 (1962) 357.

No obstante, el rasgo esencial de esta alianza del Sinaí es arcaico: el rito de la sangre. La doble aspersión, del altar y del pueblo, no se halla en ninguna otra parte de la Biblia, sino que corresponde al papel de la sangre en las alianzas entre los antiguos árabes [166]. Aún podemos ir más atrás. Herodoto (III, 8) describe así los pactos entre árabes. «Cuando dos hombres quieren hacer un compromiso, un tercero, de pie entre ambos, corta con una piedra afilada la parte interior de sus manos, cerca del pulgar. Coge después un poco de pelusa del vestido de cada uno de los contratantes y tiñe con sangre siete piedras puestas entre ellos y, al tiempo que lo hace, invoca a Dionisos y Urania». Tenemos, finalmente, un texto de la misma época de Moisés: un ostracón, ramésida; contiene éste los reproches de un padre a su hijo, que se ha relacionado, en el delta o en el Sinaí, con los semitas: «Te has asociado a los *amu* comiendo con ellos pan mezclado con tu sangre» [167]. La sangre de los mismos contratantes o de un animal inmolado crea una comunión, refuerza un juramento o sella un compromiso.

Ex 24,3-8 conserva, pues, una tradición primitiva, según la cual 1) la alianza del Sinaí comportaba unos mandamientos; 2) la alianza había sido hecha por mediación de Moisés y había sido ratificada con un rito de sangre que significaba la unión de Yahvé y su pueblo. Este rito es paralelo al de la comida de alianza en Ex 24,11 y tiene el mismo sentido. Pero aquí se expresan las obligaciones de la alianza.

c) Ex 34,1-28. Actualmente se presenta este relato como una renovación de la alianza y la preparación de unas nuevas tablas de piedra. Este aspecto se debe a la inserción del episodio del becerro de oro. Hay acuerdo general en reconocer en este capítulo el relato yahvista de la alianza sinaítica. Pero el relato fundamental recibió adiciones, que los críticos no estiman de la misma manera. Lo más importante se refiere a Ex 34,10-16. M. Noth [168] excluye de él las promesas de 10b.11b.13.15-16, que serían de tradición deuteronomista e interrumpen el anuncio y promulgación de los mandamientos (10a.11a.14.17 y lo que sigue). Por el contrario, O. Eissfeldt [169] refiere estas frases a su fuente más antigua,

[166] W. Robertson Smith, *Religion of the Semites* (Londres ²1894) 314ss, 479ss; *Kingship and Marriage* (Londres ²1903) 56-62.
[167] J. Cerny, *Reference to Blood Brotherhood among Semites in an Egyptian Text of the Ramesside Period*: JNES 14 (1955) 161-163.
[168] M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, in loco.
[169] O. Eissfeldt, *Die älteste Erzählung vom Sinaibund*: ZAW 73 (1961) 137-146 = *Kleine Schriften* IV, 12-20.

L. Así, mientras M. Noth conserva únicamente el aspecto de «mandamiento», O. Eissfeldt mantiene tan sólo el aspecto de «promesa», el cual representaría la tradición primitiva del Sinaí; el mandamiento habría venido más tarde. Nos encontramos en el corazón mismo del problema de la alianza sinaítica: ¿«promesa», «mandamiento» o ambas cosas? Hay que sostener contra Noth que la alianza implicaba una promesa, y contra Eissfeldt, que comportaba mandamientos. Incluye el doble aspecto, de compromiso tomado por Dios y de obligación impuesta al pueblo [170].

Por oposición al Decálogo «ético» de Ex 20, los mandamientos de Ex 34,14-26 han recibido a menudo el nombre de Decálogo «ritual»; tienen de hecho un carácter religioso y ritual, y el v. 28 los designa como las Diez Palabras. En realidad, existen más de diez mandamientos, y los esfuerzos realizados por reducirlos a esta cifra son insatisfactorios. Si el redactor del v. 28 habla de Decálogo, puede ser porque tenía ante sí un texto distinto o porque interpretó así el texto actual. Pero es probable que «las diez palabras» que están al final del versículo, después de «las palabras de la alianza», sean una glosa. Esta expresión, «las Diez Palabras», no se halla en ninguna otra parte del Exodo, sino únicamente en Dt 4,13 y 10,4.

Algunos autores piensan que este «Decálogo» es más antiguo que el de Ex 20, o incluso que es premosaico y fue tomado de los quenitas juntamente con su dios Yahvé [171]. Es imposible: todos los mandamientos de los vv. 18-26 suponen a Israel asentado en Canaán, llevando vida de campesina y celebrando en un santuario las fiestas agrícolas recibidas de los cananeos. Estos mandamientos son, en parte, paralelos a los de Ex 23,12-19 (al final del Código de la Alianza), sin que exista dependencia literaria entre los dos pasajes. Lo mismo que Ex 23,12-19, tampoco Ex 34,18-26 es un Decálogo, sino un calendario religioso [172].

Si se descarta este último, sólo queda la prohibición de prosternarse ante otro dios fuera de Yahvé (v. 14) y de fabricar imágenes divinas (v. 17). Esto corresponde a los dos primeros mandamientos del Decálogo (Ex 20,3-6) con la misma referencia a Yahvé *'el qanna*, «Dios celoso». La traducción es, por otra parte, demasiado restringida. Este epíteto califica a Yahvé como el Dios que reacciona con pasión, violencia, fuerza, energía, ante la conducta de su pueblo; un Dios que no se deja aprisionar en una imagen, que no soporta a otro dios a su lado [173]. Pero, aunque existen estas semejanzas profundas entre Ex 34,14.17 y Ex 30, 3-6, no hay entre ellos dependencia literaria. De ahí resulta que esos dos

[170] A. Jepsen: ZAW 79 (1967) 301. Sobre el tema «gracia y ley», cf. *supra*, pp. 384-385 y la bibliografía citada en la nota 57.

[171] J. Morgenstern, *The Oldest Document of the Hexateuch* (un «documento quenita»: HUCA 4 (1927) 1-138; H. H. Rowley, *Moses and the Decalogue*, en *Men of God* (Londres 1963) 7-13 y 18; *Worship in Ancient Israel* (Londres 1967) 44-46.

[172] H. Kosmala, *The So-Called Ritual Decalogue*: ASTI 1 (1962) 31-61.

[173] A. Jepsen: ZAW 79 (1967) 289; cf. B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux* (París 1963) 27-46.

mandamientos, que son uno solo, constituyen *el* mandamiento fundamental de esta alianza. No hay razones para no hacerlo remontar al Sinaí y a Moisés [174].

Tampoco hay razones para no hacer remontar a la época mosaica los otros ocho mandamientos del Decálogo, en una forma primitiva, aunque sea imposible encontrarla con seguridad bajo las dos versiones de Ex 20 y Dt 5 [175]. Sólo cabría suscitar dos dudas: a propósito de la «casa» del último mandamiento, aunque *bayt* también tiene un sentido para los nómadas, y a propósito del descanso del séptimo día, aunque parece que la institución del sábado se remonta a los orígenes del yahvismo [176].

Si el Decálogo es tan antiguo, ¿cómo explicar que, *literariamente*, sea una inserción en las narraciones del Sinaí? Esto se debe a que tiene una historia tradicional particular. Su composición y transmisión no dependen de la categoría jurídica del derecho «apodíctico» ni de un uso cultual. Sus fórmulas, breves y rítmicas, distribuidas por pares, están hechas para ser retenidas de memoria y lo emparentan con el género de las máximas de sabiduría [177]. Es una ayuda mnemotécnica, acentuada por la cifra diez, que corresponde a los diez dedos de las manos; esta agrupación de diez se encuentra también en las colecciones de leyes o preceptos del Antiguo Testamento [178]. El Decálogo se transmitió oralmente en los grupos que habían compartido la experiencia del Sinaí, probablemente gracias a los desvelos de los «ancianos» de estos grupos [179]. Sus preceptos aseguraban la estabilidad religiosa y social del grupo: relaciones con Dios, relaciones entre los miembros del mismo grupo. Ya tenía una forma fija e independiente en la tradición oral elohísta, pero se sabía que contenía las «palabras» del Sinaí. Cuando se redactó esta tradición elohísta, se insertó el Decálogo a continuación del relato de la teofanía, que es el puesto que le corresponde.

[174] Según R. Knierim, *Das erste Gebot*: ZAW 77 (1965) 20-39, estos mandamientos fueron cumplidos desde el desierto, pero no se formularon hasta Siquén, donde se efectuó la unión de las tribus sobre la base del reconocimiento de Yahvé como Dios suyo, con la exclusión de los otros dioses.

[175] Esta antigüedad del Decálogo y la posibilidad, al menos, de su autenticidad mosaica se van haciendo una opinión bastante común; cf. J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung* (Berna ²1962); H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog* (Gütersloh 1962); H. H. Rowley, *Moses and the Decalogue*, en *Men of God* (Londres 1963) 1-36; A. S. Kapelrud, *Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue*: ST 18 (1964) 81-90; A. Jepsen, *Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs*: ZAW 79 (1967) 277-304.

[176] Cf. R. de Vaux, *Institutions* II, 377; H. H. Rowley, *Men of God*, 27-32.

[177] H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*: ZTK 64 (1967) 121-138.

[178] E. Auerbach, *Das Zehngebot — Allgemeine Gesetzes-Form in der Bibel*: VT 16 (1966) 255-276.

[179] A. Jepsen: ZAW 79 (1967) 303.

4. *¿Hay que hablar de «alianza»?*

Nosotros hemos empleado siempre la palabra «alianza», con la que suele traducirse *b^{e}rît*. Pero esta traducción no es satisfactoria: si se entiende por «alianza» un contrato recíproco entre dos partes, la *b^{e}rît* que regula las relaciones entre Dios y su pueblo no es una alianza. Los trabajos recientes han renovado el tema [180].

La etimología y el origen de la palabra siguen siendo oscuros, y las comparaciones que se han propuesto con el acádico son equívocas [181]. Hacer una alianza se dice *karat b^{e}rît*, «cortar *b^{e}rît*». La palabra significa que alguien toma (impone) un compromiso solemne. El empleo paralelo de «jurar», en los mismos contextos, significa que la *b^{e}rît* es un juramento promisorio. Este va acompañado de un rito: el que lo pronuncia pasa entre dos animales «cortados» por la mitad, y el rito significa que, si perjura, correrá la misma suerte que esos animales. En la Biblia se alude a ese rito (Gn 15 y Jr 34,18-21); fuera de la Biblia tiene paralelos en Mari, en el siglo XVIII a.C., y en tratados de comienzos del I milenio. Se trata, pues, de un juramento imprecatorio. En el uso profano, cualquiera puede comprometerse personalmente con otro mediante la *b^{e}rît* y puede comprometer a otro sin comprometerse él. Existen también compromisos recíprocos, y éstos son los que más se parecen a nuestra «alianza»; pero, en este caso, se compromete cada uno de los interesados, y hay dos *b^{e}rît*. Así, en el tratado entre Salomón y Jirán, «los dos cortaron una *b^{e}rît*» (1 Re 5,26b); y en el tratado entre Damasco e Israel, «*b^{e}rît* entre ti y entre mí» (1 Re 15,1); en el acuerdo entre David y Jonatán «los dos cortaron una *b^{e}rît*» (1 Sm 23,18).

Pero este tercer aspecto, de compromiso recíproco por *b^{e}rît*, no se encuentra jamás en los textos antiguos cuando se trata de relaciones de Dios con su pueblo. Nunca «corta la *b^{e}rît*» el pueblo: siempre es Dios quien lo hace. En Ex 34,10 Yahvé «corta una *b^{e}rît*» y se compromete a las promesas que da a continuación; en Ex 34,27 es de nuevo Yahvé el que «corta una *b^{e}rît*» con Moisés y el pueblo y le impone así los mandamientos.

180 A. Jepsen, *B^{e}rît. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit*, en *Verbannung und Heimkehr* (Tubinga 1961) 161-179; G. Fohrer, *Altes Testament — «Amphyktionie» und «Bund»?*: TLZ 91 (1966) col. 893-904; E. Kutsch, *Der Begriff* b^{e}rît *in vordeuteronomischer Zeit*, en *Das ferne und nahe Wort;* BZAW 105 (1967) 133-143; N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gen 15* (Stuttgart 1967); E. Kutsch, *Von «berit» zu Bund:* «Kerigma und Dogma» 14 (1968) 159-182; W. Zimmerli, *Erwägungen zum «Bund». Die Aussagen über die Jahwe-*b^{e}rît *in Ex 19-34*, en *Wort-Gebot-Glaube* (Zurich 1971) 171-190.

181 Cf. los últimos estudios de O. Loretz, b^{e}rît -*«Band-Bund»:* VT 16 (1966) 239-241; J. A. Soggin, *Akkadisch TAR* beriti *un Hebräisch Karat* b^{e}rît VT 18 (1968) 210-215; E. Kutsch, *Sehen und Bestimmen. Die Etymologie von* b^{e}rît, en *Archäologie und Altes Testament* (Tubinga 1970) 165-178.

5. *Alianza del Sinaí y alianza con Abrahán* [182]

Si *b^{e}rît* tiene en el Sinaí el doble sentido de compromiso de Dios y obligación impuesta al pueblo, hay que compararla con la alianza hecha con Abrahán (Gn 15). También en este caso el marco es una teofanía, una revelación de Dios. Dios se manifiesta a Abrahán y «corta una *b^{e}rît*» con él (v. 18): es la promesa de dar a su descendencia el país donde ahora se encuentra. Viene a continuación una lista de los habitantes (vv. 19-21), que es antigua, dado que comienza por los quenitas-quenizitas, los cuales no volverán a aparecer en las listas posteriores porque los absorbió Judá. También la promesa del Sinaí va acompañada de una lista de pueblo desposeídos (Ex 34,11; cf. 23, 22-23 [J] y Ex 13,5 [pre-Dt]). La diferencia reside en que Yahvé ya no promete solamente darles la tierra de los cananeos, sino expulsar a éstos delante de Israel: nos hallamos en la perspectiva de la guerra santa [183]. Compárese, finalmente, la confesión personal de Dios en Gn 15,7: «Yo soy Yahvé que te he hecho salir de Ur de los caldeos», con la de Ex 20,2: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha hecho salir del país de Egipto».

Esta promesa es, según hemos dichos, un rasgo de la religión del dios del padre. Tenemos, pues, aquí otro lazo, muy importante, entre la religión patriarcal y el yahvismo primitivo. La alianza del Sinaí está en la línea de la alianza con Abrahán.

Existe, sin embargo, una diferencia. Yahvé hace una promesa a Abrahán, pero éste no hace nada: duerme mientras Yahvé, bajo la figura de un horno humeante y una tea llameante, pasa entre los animales descuartizados, comprometiéndose así con un juramento imprecatorio. A Abrahán no se le impone mandamiento alguno. Pero se deja sobreentender que debe reconocer, como dios especial suyo, a aquel que se compromete con él por esta promesa solemne. En el Sinaí se impone expresamente esta obligación a Israel, al mismo tiempo que la prohibición de las imágenes y las reglas fundamentales de la vida social. Como la revelación del nombre divino, la alianza del Sinaí significa una profundización y un enriquecimiento de la religión de los padres.

182 Sobre la alianza con Abrahán, cf. G. Fohrer: TLZ 91 (1966) col. 897-899; N. Lohfink, *Die Landverheissung...* Sobre sus relaciones con la alianza del Sinaí, cf. W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund:* TZ 16 (1960) 268-280 = *Gottes Offenbarung* (1963) 205-216; N. Lohfink: «Rivista Biblica» 15 (1967) 403-406.

183 F. Ch. Fensham descubre ahí un elemento de comparación con los tratados hititas, *Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament:* VT 13 (1963) 133-143; *Covenant, Promise and Expectation in the Bible:* TZ 23 (1967) 305-322.

CAPÍTULO V

LA RELIGION DE MOISES

Los capítulos anteriores han demostrado que existía una continuidad entre las tradiciones antiguas sobre la misión de Moisés, la salida de Egipto y el Sinaí. No hay razón decisiva para descartar a Moisés de ninguna de esas tradiciones, y existen en cambio pruebas positivas de que están ligadas unas con otras. Por consiguiente, el historiador debe reconocer que Moisés desempeñó una función primordial en esos acontecimientos, aunque no puede dar razón de sus detalles. La tradición más reciente vinculó a dichos acontecimientos y a la persona de Moisés toda la legislación civil y religiosa de Israel y toda su organización cultual. La crítica literaria e histórica pone de manifiesto que, de esta forma, se fueron trasladando poco a poco a la época de Moisés hechos que son muy posteriores a él. Pero esas adiciones se hicieron en torno a un núcleo ya existente, y tal proceso resulta inexplicable si no se acepta, como algo históricamente fundado, lo que dicen ya las tradiciones más antiguas: fue en la época de Moisés cuanto se reconoció a Yahvé como el Dios que salvó al pueblo en el éxodo y estableció con él relaciones especiales en el Sinaí. Es indudable que Moisés representó un papel esencial en los orígenes de la religión de Israel.

Se le ha considerado con frecuencia como «fundador de una religión». Por supuesto, los autores que consideran a Moisés como un intruso en la tradición del Sinaí y dudan que sea original en la tradición del éxodo se niegan a darle ese título [1]. Pero, aun reservándole el puesto que le conceden las tradiciones, cabe preguntarse si merece realmente el título de «fundador» de una religión. Su personalidad supera las categorías en que los pensadores de Israel y los autores modernos quisieron encerrarla. No es un taumaturgo, ni un juez, ni un sacerdote, ni un profeta. En cierto sentido, es todo eso, pero es más que eso. Es quien recibió la revelación de Yahvé y la comunicó al pueblo, el mediador de la alianza entre Yahvé y su pueblo, el jefe carismático del pueblo de Yahvé. No «fundó una religión, si por ello se entiende que hubiera determinado su credo y establecido sus instituciones. La acción de Moisés se desvanece ante la acción de Dios: no es más que un instrumento suyo, y únicamente en el primer estadio. A la muerte de Moisés, al entrar en la tierra prometida, el yahvismo era todavía la religión de

[1] M. Noth, *Geschichte*, 128 nota 3; K. Koch, *Der Tod des Religionsstifters*: «Kerigma und Dogma» 8 (1962) 100-123.

un simple grupo seminómada; para llegar a ser una religión mundial deberá realizar un largo desarrollo, en el que tomarán parte otros hombres de Dios y el mismo Dios. Pero Moisés estuvo presente en el origen de ese movimiento, pues fue quien sembró ese germen de fecundidad extraordinaria [2]. El es el primer «siervo» de Yahvé» (Ex 14,31). Sólo en este sentido cabe hablar de una religión de Moisés e intentar definir los rasgos de ese yahvismo primitivo.

I. Religión de Moisés y religión de los patriarcas

Tanto el Elohísta como el autor sacerdotal, al mismo tiempo que afirman la novedad del nombre de Yahvé, revelado a Moisés, subrayan la continuidad de esa nueva fe con la religión de los padres. Yahvé se manifiesta a Moisés como «el dios de tu padre, el dios de Abrahán, el dios de Isaac y el dios de Jacob» (Ex 3,6), «el dios de vuestros padres» (Ex 3,13,15 [E]), como el dios que se había dado a conocer a Abrahán, Isaac y Jacob bajo el nombre de El Saday (Ex 6,3 [P]). Esta creencia es fundamental en Israel. En ella se inspira el Elohísta cuando atribuye al dios de los padres las promesas que realizará Yahvé (Gn 46,3-4; 50,24); Moisés pone a su segundo hijo el nombre de Eliezer, porque, como él mismo dice, «el dios de mi padre es mi protector y me ha salvado de la espada del faraón» (Ex 18,4 [E]). El cántico de Ex 15 exalta al «dios de mi padre..., Yahvé es su nombre» (vv. 2-3). Esto es lo que autoriza al Yahvista a emplear ya el nombre de Yahvé en toda la historia patriarcal hasta la escena de la zarza ardiente (Ex 3,16 [J]), donde entronca con el Elohísta. El problema que se plantea al historiador consiste en saber si esta afirmación de la fe de Israel corresponde a la realidad y si se puede demostrar, al menos con probabilidad, que existió una continuidad en el culto entre la época de los patriarcas y la de Moisés.

1. *El dios del padre y Yahvé*

Esa continuidad se manifiesta de diversas formas [3]. En primer lugar, es un hecho que el yahvismo nace en un ambiente de pastores y se desarrolla en el desierto. La vuelta al yahvismo puro será presentada como una vuelta a la situación del desierto; un grupo de yahvistas fervorosos, los recabitas, pondrán en práctica el «ideal nómada» de los profetas. Yahvé es el dios del Sinaí: en el cántico de Débora (Jue 5,5) y en Sal 68,9 (no hay que suprimir las palabras como glosas) se le llama *zeh Sînay*, «el del Sinaí». Pero esto no quiere decir que sea el dios de una montaña. Según hemos visto, los rasgos que las tradiciones yahvista y elohísta

[2] Sobre todo esto, cf. en especial W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I (Stuttgart-Gotinga [6]1959) 190-195; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969) 62-63.

[3] V. Maag, *Das Gottesverständnis des Alten Testaments:* NTT 21 (1966-1967) 161-207, espec. 165-173; H. Seebass, *Der Enzvater Israel:* BZAW 98 (1966) 76-82.

toman de una erupción volcánica o de una tempestad son simplemente dos conjuntos distintos de imágenes de que se sirven para describir la teofanía. Yahvé no vive en el Sinaí, sino que allí se manifiesta y «baja» (Ex 19,18.20; 34,5 [J]); ya la antigua tradición de Ex 24,10 supone que habita en el cielo, como se dirá más tarde. Para encontrar a Yahvé, ya no será necesario volver a la montaña en que se apareció a Moisés fuera del episodio de Elías, no existe ningún indicio de que el Sinaí fuera un término de peregrinación. La acción de Yahvé no está vinculada a ningún lugar. Antes de la teofanía del Sinaí, manifestó su presencia y poder en Egipto, en el milagro del mar, en Mara (Ex 15,25), en Masá-Meribá (Ex 17,6). Después de la teofanía, Yahvé se va del Sinaí con su pueblo; el arca, sobre la cual se hace presente, señala las etapas de la marcha por el desierto (Nm 10,33-36); Yahvé se encuentra con Moisés en la «tienda de la reunión» (Ex 33,7-11); vino del Sinaí (Dt 33,2; Sal 68,18 [corr.]; cf. Jue 5,4; Hab 3,3). Como el dios de los padres Yahvé no está ligado a ningún lugar concreto, sino que acompaña y guía a los suyos, está con ellos adondequiera que vaya. Tiene un lazo especial con Moisés, jefe de ese grupo, como lo tenía el dios de los padres con los patriarcas, jefes de su clan.

Existen, no obstante, ciertas diferencias: 1) El dios de los padres era anónimo, Yahvé es un nombre propio. 2) Este nombre y la explicación que de él se da en Ex 3,14 definen a Yahvé como el Existente. Es trascendente y será siempre un misterio para el hombre, pero su trascendencia se revela en sus acciones. En los relatos patriarcales no hay nada que sea comparable, en esplendor y poder, al milagro del mar y a la teofanía del Sinaí. 3) En las relaciones de ese dios con sus fieles se produce un notable cambio de acento: ya no se habla del «dios del padre», sino del «pueblo de Yahvé». El dios del padre estaba ligado a un grupo: ahora, es el grupo el que está ligado a su dios. 4) Ese cambio implica un nuevo concepto de la elección divina. Ya el dios del padre había llamado a Abrahán (Gn 12,1-3) y le había hecho promesas, que renovó después a Isaac y Jacob; era una de las características de la religión patriarcal. Pero fue en el momento de revelar el nombre de Yahvé cuando Dios llamó por primera vez a los descendientes de los patriarcas «mi pueblo» (Ex 3,7.10), expresión que se repite una docena de veces en las disputas con el faraón (Ex 5-8). Es el pueblo que ha rescatado Yahvé (Ex 15,13) y adquirido para sí (Ex 15,16). Es, en germen, lo que dirá más tarde Ex 19,5: Israel es la propiedad personal *(s^egullah)* de Yahvé entre todos los pueblos.

Respecto a la religión de los patriarcas, el yahvismo representa una ampliación y un profundizamiento en todos los sentidos. Significa una novedad extraordinaria, pero no constituye una ruptura [4].

[4] En parte, contra O. Eissfeldt, *Jahwe, der Gott der Väter:* TLZ 88 (1963) col. 481-490 = *Kleine Schriften* IV 79-91. Según él, Yahvé fue asimilado al dios de los padres, pero por iniciativa de Moisés, y esa continuidad es artificial: las divinidades y los cultos eran distintos.

2. *Yahvé y El*

Al tratar de la religión patriarcal, hemos visto cómo se había asimilado el dios del padre al gran dios El. Según Gn 46,3-4, El, el dios del padre de Jacob, bajará con los suyos, hará de ellos un gran pueblo y lo hará subir de Egipto. En paralelismo con esto, en los oráculos de Balaán, al final de las peregrinaciones por el desierto, se dice: «El te hizo salir de Egipto» (Nm 23,22; 24,8)[5]. Pero las fuentes antiguas parecen ignorar la religión de El[6] en el período que va entre esos dos textos; como si se hubiera olvidado a El, el dios de los sedentarios, que habían conocido los patriarcas en Canaán y que encontrarán sus descendientes en Moab. Los grupos que bajaron a Egipto habrían mantenido simplemente la religión del dios del padre. De hecho, el dios que se revela a Moisés, no es El, sino el dios de su padre, el dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Ex 3,6; cf. 3,13 y 15); y el nombre que él mismo revela no es El, sino Yahvé.

Sin embargo, quizá se encuentre el culto de El en el episodio del becerro de oro. Se describe así: «He aquí a tu dios, Israel, que te hizo subir de Egipto» (Ex 32,4.5), lo cual recuerda los textos que acabamos de citar de Ex 46,3-4 y Nm 23,22; 24,8. Esta imagen de un novillo simboliza seguramente a Yahvé, pero evoca inevitablemente el epíteto de Toro, que recibe El en los textos de Ras Samra, y las figuras de toros, como animal atributo suyo, que se han hallado en las excavaciones[7]. Es verdad que la fórmula de Ex 32,4.8 (recogida en 1 Re 12,28) emplea la forma plural *'elohîm*, que no es el nombre propio El, sino el nombre común de Dios, que designa en este caso a Yahvé (Ex 32,5). Pero la figura del toro sigue en pie. Esta historia del «becerro de oro» está erizada de dificultades: no hay acuerdo sobre su crítica literaria, ni sobre su interpretación religiosa, ni sobre sus relaciones con la historia de los «becerros» de Jeroboán[8]. En mi opinión, se puede sostener que se refiere realmente a un hecho de la estancia en el desierto: un grupo contrincante del de Moisés o una fracción disidente de éste tuvo, o quiso tener, como símbolo de la presencia de su dios, una figura de toro en

[5] Respecto a la traducción por el nombre propio El y no por el nombre común Dios, cf. W. F. Albright: JBL 63 (1944) 207-233; L. M. von Pákozdy, *Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope*, en *Von Ugarit nach Qumran. Hom. O. Eissfeldt*: BZAW 77 (1958) 161-176.

[6] Hay algunos casos en que se emplea El en el sentido de «Dios»; el único caso en que la palabra podría ser un nombre propio (Nm 16,22) es de redacción sacerdotal.

[7] Cl. F. A. Schaeffer, *Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine*: «Syria» 43 (1966) 1-19.

[8] Entre los trabajos recientes, cf. M. Noth, *Das Zweite Buch Mose. Exodus* (ATD; 1959) 200-202; J. Lewy, *The Story of the Golden Calf Reanalysed*: VT 9 (1959) 318-322; S. Lehming, *Versuch zu Ex. XXXII*: VT 10 (1960) 16-50; H. Seebass, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg* (Bonn 1962) 32-55; J. Dus, *Ein richterzeitliches Stierbildheiligtum zu Behtel?*: ZAW 77 (1965) 268-286, espec. 276-283; M. Aberbach, L. Smolar, *Aaron, Jeroboam and the Golden Calves*: JBL 86 (1967) 129-140.

vez del arca de la alianza[9]. No se trata del toro de Baal[10], sino del toro de El; y, en conformidad con la asimilación que se había efectuado en Canaán, El-Toro hará las funciones del dios de los padres: irá al frente del grupo (Ex 32,1). Es posible que tengamos, fuera de la Biblia, testimonios de un culto a El en la península del Sinaí. En el siglo XV a.C., algunos cananeos que Egipto había empleado en las minas de Serabit el-Khadim dejaron aquí ciertas inscripciones; según los últimos intentos de interpretación[11], incluirían el nombre de El y, una vez, el de *El dû 'olâm*, que es precisamente la forma de El que se había asimilado al dios de Abrahán (Gn 21,33). Si esas lecturas son correctas, pueden compaginarse con la interpretación del episodio del becerro de oro que nosotros proponemos.

Si el dios de los padres fue asimilado al gran dios El, ¿qué relaciones hay entre El y Yahvé? Según algunos autores recientes, esas relaciones se remontarían a la época patriarcal. Una hipótesis considera a «Yahvé» como una forma abreviada de «Yahvé-El», la cual significaría «El hace ser, crea»[12]. Se intenta encontrar el nombre completo en Sal 10,12; 31,6; cambiando la vocalización masorética, en Jr 10,2, y los dos elementos, en paralelismo, en Gn 16,11 y en varios salmos[13]. Según otra hipótesis[14], el nombre de Yahvé sería el resto de una fórmula litúrgica, *El dû yahwî*, «El que hace ser, que crea», acompañada normalmente de un complemento, con lo cual se explicaría también el título de Yahvé Sebaot: la fórmula habría sido *El dû yahwî ṣaba'ôt*, «El que crea los ejércitos (celestes)». En ambos casos se explica el nombre de Yahvé como un causativo del verbo «ser», y nosotros hemos rechazado esa explicación[15]. La interpretación del epíteto Yahvé Sebaot, que forma parte integrante de la segunda hipótesis, implica en sí serios problemas[16];

[9] O. Eissfeldt, *Lade und Stierbild*: ZAW 58 (1940-1941) 190-215 = *Kleine Schriften* II, 282-305. No se puede mantener la hipótesis de J. M. Sasson, *Bovine Symbolism in the Exodus Narrative*: VT 18 (1968) 380-387: originariamente, la imagen del becerro habría sido un sustituto de Moisés, que había hecho subir al pueblo de Egipto y que desapareció después (Ex 32,1).

[10] La historia de Nm 25, a la que se ha vinculado alguna vez el becerro de oro, es diferente, y la «fiesta en honor de Yahvé» (Ex 32,5-6) no tiene nada que ver con la orgía de Baal Fegor.

[11] Fr. M. Cross: HTR 55 (1962) 258; W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment* (Cambridge 1966) 24, n. 358.

[12] D. N. Freedman: JBL 79 (1960) 156.

[13] M. Dahood: Bib 46 (1965) 317; 47 (1966) 410; 49 (1968) 87-88.

[14] Fr. M. Cross, *Yahweh and the God of the Patriarchs*: HTR 55 (1962) 225-259, espec. 255-259; ha sido recogido por P. D. Miller, *El the Warrior*: HTR 60 (1967) 411-431.

[15] Cf. *supra*, pp. 338-339.

[16] Sobre el sentido de este dudoso título, después de B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahve Sᵉba'ôt* (Roma 1947), cf. O. Eissfeldt, *Jahwe Zebaoth*: «Miscellanea Academica Berolinensia» II, 2 (1950) 128-150 = *Kleine Schriften* III, 103-123; V. Maag, *Jahwäs Heerscharen*, en *Hom. L. Koehler* (= «*Schweizerische Theologische Umschau*» 20, 3-4; 1950) 27-52; J. P. Cross, *Yahweh Ṣᵉba'ôt in Samuel and Psalms*: VT 17 (1967) 76-92; M. Liverani, *La preistoria dell'epiteto «Yahweh ṣebā'ôt»*: «Istituto Orientale di Napoli. Annali», n. s. 17 (1967) 331-334.

no tiene en cuenta, por ejemplo, que ese nombre divino desarrollado no aparece jamás en el Pentateuco ni en los libros de Josué y Jueces y que aparece por primera vez en 1 Sm 1,3.11; 4,4 vinculado al santuario de Silo y al arca: no es verosímil que provenga de una fórmula litúrgica de la época patriarcal.

Hay que mantener que el yahvismo tiene un origen independiente de la religión de El, aunque llegó a efectuarse una asimilación entre ambos. Ya hemos indicado que esto ayuda quizá a comprender el episodio del becerro de oro. En todo caso, se expresa claramente en los oráculos de Balaán; nos los han transmitido las dos fuentes antiguas, yahvista y elohísta; si dejamos a un lado algunas adiciones, se remontan al período anterior a la monarquía [17]. En esos oráculos se establece un paralelismo entre El y Yahvé:

«¿Cómo voy a maldecir si El no maldice?
¿Cómo voy a condenar si Yahvé no condena?» (Nm 23,8);

y en otro lugar, aludiendo al toro de El:

«Yahvé, su dios, está con él,
El le ha hecho salir de Egipto,
tiene cuernos como un toro salvaje» (Nm 23,21-22; cf. 24,8).

Esta asimilación de Yahvé a El estaba preparada por la asimilación del dios del padre a El; por eso se realizó sin lucha: no existe ninguna huella de conflicto entre Yahvé y El [18]. Yahvé recibió de El su carácter de dios cósmico y el título de rey, como se puede vislumbrar ya en los oráculos de Balaán (Nm 23,21b) y en los poemas antiguos de Ex 15,18; Dt 33,5; Sal 68,25. El yahvismo tomó también de la religión de El la idea de la corte divina, formada por los *b^enê 'elohîm* [19]. No parece, sin embargo, exacto decir que El haya dado a Yahvé su dulzura y compasión, como si éste hubiera sido en un principio un dios áspero y violento [20]. En el texto, probablemente antiguo, de Ex 34,6 Yahvé se define a sí mismo como «dios de compasión y de gracia» (cf. Ex 33,19); esto hacía más fácil la asimilación con El, al que se calificaba en Ugarit como *lṭpn il dpid*, «El bienhechor y bueno».

17 Entre los estudios recientes, cf. J. Coppens, *Les oracles de Biléam, leur origine littéraire et leur portée prophétique*, en *Mélanges E. Tisserant* I (Roma 1964) 67-80, con toda la bibliografía anterior; M. Noth, *Das Vierte Buch Mose. Numeri* (ATD; 1966) 145-169. Es difícil hacerlos remontar tan atrás como quiere W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Ganaan* (Londres 1968) 13-14 (hacia 1200 a.C. y más bien antes).

18 O. Eissfeldt, *El and Yahweh:* JSS 1 (1956) 25-27; en alemán, *El und Jahwe*, en *Kleine Schriften* III, 386-397.

19 Fr. M. Cross, *The Council of Yahweh in Second Isaiah:* JNES 12 (1953) 274-277; W. Herrmann, *Die Göttersöhne:* «Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte» 12 (1960) 242-251; O. Cooke, *The Sons of (the) God(s):* ZAW 76 (1964) 22-47.

20 O. Eissfeldt: JSS 1 (1956) 37; G. Loekkegaard, *A Plea for El, the Bull and Other Ugaritic Miscellanies*, en *Studia orientalia L. Pedersen... dicata* (Copenhague 1953) 218-235, espec. 232.

3. *Yahvé guerrero*

Lo que acabamos de decir nos conduce a un rasgo que señala a primera vista una diferencia entre el yahvismo y la religión de los padres. Ya hemos visto que, tanto en el relato en prosa de Ex 14 como en el cántico de victoria de Ex 15 [21], la liberación de Egipto es presentada como una guerra de Yahvé. El relato de la guerra contra los amalecitas se termina con el grito: «Yahvé está en guerra contra Amalec de generación en generación» (Ex 17,16). El canto del arca (Nm 10,35-36) es una llamada a Yahvé para que combata a sus enemigos, que son los de Israel. En Nm 21,14 se cita un «libro de las guerras de Yahvé». Este aspecto guerrero forma parte del yahvismo primitivo, el cual enlaza así directamente con la época siguiente, de Josué y los Jueces, en la que se desarrollará la ideología de la guerra santa [22] y encontrará quizá una expresión en el culto [23].

Por el contrario, este aspecto guerrero de la divinidad parece haber sido ajeno a la religión patriarcal. Recientemente se ha propuesso descubrir en esta novedad un préstamo de la religión de El [24]. Es cierto que los textos de Ras Samra no representan a El como un guerrero; pero este carácter se encuentra en la *Historia Fenicia* de Saujonyaton, que utilizó Filón de Biblos, a quien cita Eusebio [25]. El-Cronos, con sus aliados los «Eloím», hace la guerra a su padre Uranos y le arrebata el poder. En consonancia con esto estaría el título de Toro, atribuido a El: le habría calificado primero como guerrero. Dicho carácter se habría esfumado en Ugarit cuando Baal logró imponerse; pero se habría conservado en el sur de Canaán. La hipótesis es posible; no implica, sin embargo, que el supuesto carácter guerrero de El haya influido en la concepción de Yahvé: no hay relación alguna entre el combate mitológico de El contra Uranos y las guerras que hace Yahvé contra los enemigos de su pueblo.

De hecho, Yahvé continúa desempeñando, también aquí, el papel del dios del padre, que protegía y salvaba a los suyos (compárese Gn 21,42; 32,12 con Ex 15,2; 18,4). La novedad está en la brillantez de las intervenciones divinas. La idea de Yahvé guerrero nació al mismo tiempo que la fe en él: de la experiencia extraordinaria de la liberación de Egipto (Ex 14,31; 15,3.21). A ello vino a añadirse un cambio en las condiciones de existencia. Los primeros antepasados se habían infiltra-

21 Cf. *supra*, pp. 369-370, y las referencias bibliográficas allí dadas.

22 Esta continuidad es subrayada por W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt* (Neukirchen-Vluyn 1968) 34, 92-95. Según R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Gotinga 1963), los portadores de la tradición fueron las «tribus de Raquel», que vinieron de Egipto y se establecieron en Palestina central.

23 Fr. M. Cross, *The Divine Warrior in Israel's Early Cult*, en *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann (Cambridge 1966) 11-30.

24 P. D. Miller, *El the Warrior:* HTR 60 (1967) 411-431.

25 Filón de Biblos, *Fr.* 2 = *Praep. Ev.* I, 10, §§ 17-21, ed. K. Mras, en el *Corpus* de Berlín, *Eusebius Werke* VIII, 1 (1954) 47-48; ed. F. Jacoby: F GR HIST, III C (1958) 809-810.

do pacíficamente en las márgenes de las tierras cultivadas de Canaán. La vida del desierto es más rica: luchas entre grupos rivales, incursiones, guerras para instalarse entre los sedentarios. Caín, expulsado de Edén, exclama: «Pero el primero que me encuentre podrá matarme» (Gn 4,14); y de Ismael se dice: «Su mano estará contra todos, y las manos de todos contra él» (Gn 16,12). La Biblia habla de las incursiones que los amalecitas y madianitas hacen por Canaán. Fuera de la Biblia, un texto egipcio describe así al nómada asiático: «Está en lucha desde los tiempos de Horus, ni conquista ni es conquistado» [26]. Los benjaminitas de Mari son particularmente belicosos [27]. Más tarde, los soberanos de Mesopotamia deben multiplicar las expediciones contra los arameos del desierto de Siria que amenazan sus fronteras.

No es, pues, de extrañar que el grupo de Moisés fuera combativo. Sus guerras debían de tener un aspecto religioso. En Mari no se salía a la guerra sin hacerse propicios a los dioses; se pedían oráculos de victoria a los profetas, y éstos acompañaban algunas veces al ejército; el botín era objeto de una prohibición religiosa, comparable al *herem* bíblico [28]. Entre los árabes anteriores al Islam, se consultaba a los adivinos, el *kâhin* o la *kâhina*, antes de partir, y éstos tomaban parte en las expediciones y a veces las dirigían; tenían por misión guardar la tienda sagrada que acompañaba a los guerreros y albergaba los símbolos divinos, los betilos [29]. Por consiguiente, es legítimo hacer remontar el título de Yahvé guerrero y la ideología de la guerra santa al yahvismo primitivo del período seminómada: los textos nos invitan a hacerlo, sin que haya que recurrir al influjo de la religión de El. También aquí se manifiesta, sin embargo, la originalidad y vitalidad del yahvismo: los ejemplos de Mari y de los árabes antiguos que acabamos de indicar muestran que la guerra tenía un carácter religioso en ambientes comparables, étnica y sociológicamente, con el de los antepasados de Israel; pero el mundo oriental no nos proporciona ningún paralelo suficiente para explicar el papel personal, predominante y a veces único que desempeña Yahvé en las guerras santas de Israel.

[26] Enseñanzas para Merikare, ANET 416b.

[27] J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957) 65-68.

[28] A. Malamat, *The Ban in Mari and in the Bible*, en *Biblical Essays. Proceedings of the 9th Meeting. Die Ou-Testament...* (Pretoria 1966) 40-49; J. M. Sasson, *The Military Establishments at Mari* (Roma 1969) 36-37; J. G. Heintz, *Oracles prophétiques et «guerre sainte» selon les archives royales de Mari et l'Ancient Testament*, en *Congress Volume. Roma* 1968 (Leiden 1969) 112-138.

[29] A. Fischer, *kāhin*, en *Encyclopédie de l'Islam* II (París 1927) 665; H. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les arabes préislamites*: BIPAO 17 (1920) 39-101, reimpreso en *L'Arabie occidentale avant l'hégire* (Beirut 1928) 101-179, espec. 106-116.

II. Moisés y el monoteísmo

Una teoría, especialmente vinculada al nombre de J. Wellhausen, consideraba que Israel había pasado progresivamente del animismo al politeísmo y de éste al monoteísmo, y que este último estadio sólo se había alcanzado con los profetas del siglo VIII o incluso con el Déutero-Isaías. Actualmente, esta teoría evolucionista está abandonada; pero hay diversidad de opiniones sobre la fecha en que apareció el monoteísmo en Israel. Nosotros hemos definido la religión patriarcal como una monolatría. Algunos autores consideran que el verdadero monoteísmo comenzó con Moisés. Así, Y. Kaufmann habla, refiriéndose a él, de «revolución monoteísta» y de la «muerte de los dioses» [30]. W. F. Albright afirma que «el fundador del yahvismo era ciertamente un monoteísta» [31]; se invoca con frecuencia su autoridad, pero de ordinario se expresan reservas que restringen considerablemente el alcance de su afirmación [32]. Si, como dice Albright, «el término monoteísta significa alguien que enseña la existencia de un solo Dios» [33], Moisés no era monoteísta, ya que no tenemos indicio alguno de que profesara la creencia en un único Dios. Tenemos más bien indicaciones positivas de que no era ésa la doctrina del yahvismo primitivo. El cántico de Ex 15,11 pregunta: «¿Quién es como tú entre los dioses, Yahvé?»; después de escuchar el relato de la liberación de Egipto, Jetró exclama: «Ahora sé que Yahvé es mayor que todos los dioses» (Ex 18,11).

El mismo primer mandamiento del Decálogo [34] no niega la existencia de otros dioses; por el contrario, la supone y prohíbe rendirles culto. No es una enseñanza de la unicidad de Dios, sino una regla práctica: Yahvé reclama de forma exclusiva el homenaje de su pueblo. Esto mismo es lo que dice el «Decálogo cultual» de Ex 34,14, lo que comenta Oseas (13,4) y sancionan las leyes del Código de la Alianza (Ex 22,19;

[30] Y. Kaufmann, *The Religion of Israel, From its Beginnigs to the Babylonian Exile*, trad. M. Greenberg (Chicago 1960) 229s.

[31] W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore ²1964). La obra lleva de subtítulo: *Monotheism and the Historical Process*. Cf. especialmente, 196-207. Hemos citado las últimas palabras de la pág. 207.

[32] G. E. Wright, *The Old Testament Against its Environment* (Londres 1950) 39: «Cuando empleamos el término 'monoteísmo' para designar la fe de Israel, debemos hacer constar que no lo utilizamos en sentido filosófico»; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* I (Tournai 1954) 37: «un monoteísmo más bien práctico que teórico»; Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel-París) 1955) 51: «A condición de que se entienda por ese término (monoteísmo) una convicción de la fe y no el resultado de una reflexión». Entonces ¿por qué conservar el término si ya no significa lo que de por sí indica?

[33] *Loc. cit.*, 207.

[34] Independiente de la que haya sido su formulación primitiva. R. Knierim, *Das erste Gebot*: ZAW 77 (1965) 20-39, retrasa hasta la asamblea de Siquén la formulación del mandamiento, a pesar de que reconoce que lo practicaba, implícitamente, el grupo salido de Egipto. Pensamos que ese grupo no esperó a establecerse en Canaán para saber que otros grupos adoraban a otros dioses. Su religión tuvo necesariamente desde un principio un mínimo de «mandamientos»; por otra parte, la hipótesis concede una importancia exagerada a la asamblea de Siquén, cf. vol. II, pp. 187-188.

23,13). La razón de esta prohibición se da en las adiciones al Decálogo de Ex 20,5-6 y Dt 5,9-10: Yahvé es un «Dios celoso» [35]. La expresión se halla en otros pasajes (Dt 4,24; 6,15; Jos 24,19), y siempre para justificar la prohibición de honrar a otros dioses. Cualquiera que sea la fecha en que se formulara esta explicación teológica, el hecho es que representa, juntamente con el primer mandamiento, un aspecto fundamental y primitivo del yahvismo: Yahvé es un Dios exclusivo y celoso.

Sin embargo, no es exacto afirmar que fue con Moisés y con el comienzo del yahvismo cuando empezó la lucha contra los otros dioses [36]. En todo el libro del Exodo no hay rastro alguno de tal oposición, excepto en Ex 12,12: «Impondré castigos a todos los dioses de Egipto»; pero este texto es de redacción tardía. Los profetas podrán presentar la estancia en el desierto como un tiempo de amor sin divisiones entre Israel y Yahvé (Os 2,17; 13,4-5; Am 2,10-11; Jr 2,2). Ni siquiera la tradición concurrente y secundaria de las revueltas y murmullos en el desierto hace intervenir a otros dioses fuera de Yahvé; y lo mismo sucede en la historia del becerro de oro. La lucha contra los falsos dioses sólo comenzará después de salir del desierto, a las puertas de Canaán, en Baal Fegor (Nm 25). Fue aquí donde, según Oseas, se manifestó por primera vez la infidelidad de Israel y comenzó la lucha contra la idolatría: «Encontré a Israel como racimos en el desierto...; mas, al llegar a Baal Fegor, se entregaron a la infamia» (Os 9,10). Pero el episodio de Baal Fegor representa, como veremos, una situación de la época de los Jueces [37].

Este exclusivismo y esta intolerancia distinguen la religión de Israel de todas las del antiguo Oriente. Se podía conceder la preeminencia a tal o cual dios, pero también se rendía culto a otras divinidades. Los esfuerzos de unificación de Amenofis IV-Akhenatón en Egipto y de Nabonid en Mesopotamia fueron iniciativas individuales que acabaron fracasando. Por el contrario, Yahvé exige ser el único que reciba el homenaje de su pueblo, y ni siquiera soporta tener a su lado una diosa asociada como la tenían los grandes dioses del Oriente. Un vasto dominio de la mitología queda así prohibido a Israel.

Pero este exlusivismo del culto es distinto de la afirmación de un Dios único: no es el monoteísmo. Cabe hablar de monoteísmo «práctico» o de «monolatría»; pero estos términos corren el riesgo de encerrar en una definición estática un impulso que comportaba el dinamis-

[35] W. Zimmerli, *Das Zweite Gebot*, en *Hom. A. Bertholet* (Tubinga 1950) 550-563 = *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze* (Munich 1963) 234-248, ha demostrado que ese desarrollo se refería, por encima de la prohibición de las imágenes, al primer mandamiento. Sobre el sentido de esos «celos», cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I (Munich 1957) 203-211; B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux* (París 1963) 27-46.

[36] Así, Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (citado en la nota 30) 222, 224s, 230; B. Gemser: OTS 12 (1958) 19ss. Cf. las acotaciones de H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, 81-82.

[37] Cf. vol. II, pp. 100-101.

mo de un desarrollo ulterior. La experiencia religiosa y la reflexión teológica de Israel llegaron a la expresión del monoteísmo en sentido estricto a partir del primer mandamiento: Israel tomó conciencia de que esos dioses, que no significaban nada para él, también eran impotentes respecto a sus propios fieles, y de ahí llegó a negar su misma existencia [38].

III. El culto mosaico

1. *La prohibición de imágenes* [39]

Hay un segundo rasgo que separa al yahvismo de las demás religiones orientales: la prohibición de imágenes, que es el objeto del segundo mandamiento (Ex 20,4; Dt 5,8). Aunque las fórmulas son diversas, esa prohibición se halla también en la traducción al Código de la Alianza (Ex 20,23), en el «Decálogo ritual» (Ex 34,17), en las maldiciones de Dt 28,15, en las prescripciones del Código de Santidad (Lv 19,4; 26,1). Algunos de estos textos son jóvenes y asocian la prohibición de las imágenes a la del culto de los dioses extranjeros. No se trata de condenar todas las imágenes como formas de arte; es una condena de las imágenes cultuales y propiamente de las representaciones de la divinidad. No existe ninguna razón válida para no hacer remontar a la época mosaica esta prohibición bajo su forma más simple: «No harás imágenes». No se trata de imágenes de los dioses extranjeros: el culto de éstos acaba de ser condenado por el primer mandamiento y no había necesidad de repetirlo o precisarlo; la prohibición se refiere a las imágenes de Yahvé. Los textos secundarios y de los profetas, donde la prohibición alcanza también o se limita a las imágenes de otros dioses, datan de épocas en que ya era un hecho la ausencia de imágenes en el culto de Yahvé y la lucha iba dirigida contra los «ídolos» extranjeros. La prohibición se dirige directamente contra las representaciones que se hubieran querido hacer de Yahvé y no contra toda imagen asociada, de una u otra forma, a su culto. No alcanzará, por ejemplo, a los querubines del santuario de Siló y del templo de Jerusalén, los cuales son figuras simbólicas que protegían y sostenían el trono sobre el que residía, invisible, Yahvé. En principio, no se refiere tampoco al «becerro de oro» del desierto ni a los becerros de Jeroboán, en la medida en que, según la intención de los que los fabricaban, consti-

[38] H. H. Rowley, *Mose und der Monotheismus*: ZAW 69 (1957) 1-21; texto inglés revisado: *Moses and Monotheism*, en *From Moses to Qumran* (Londres 1963) 35-63 (con la bibliografía anterior); W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt* (Neukirchen-Vluyn 1968) 78-76.

[39] W. Zimmerli, *Das Zweite Gebot* (citado en la nota 35); K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament* (Berlín 1956); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, 211-18; J. Ouellette, *Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'Ancien Testament. Essai d'interprétation*: RB 74 (1967) 504-516; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube* (citado en la nota 38) 76-83.

tuían únicamente el pedestal de la divinidad invisible. No obstante, ciertas defecciones individuales, de las que el ídolo de Micá constituye el ejemplo más claro (Jue 17), el culto de Yahvé fue desde un principio un culto sin imagen y se conservó siempre así; este rasgo singular fue objeto de extrañeza para los paganos, que multiplicaban las estatuas en los templos de sus dioses.

No es fácil determinar el sentido de esta prohibición. El comentario homilético de Dt 4,9-20 la explica por la teofanía del Sinaí: Yahvé habló desde en medio del fuego, los israelitas oyeron una voz, pero no vieron ninguna figura; por consiguiente, no deben hacer imagen alguna de Yahvé. Con ello se vincula el mandamiento a un hecho, pero no se explica su sentido religioso. Los autores modernos han propuesto varias interpretaciones, por lo general insuficientes. En concreto, no cabe buscar ahí la afirmación de la espiritualidad de Yahvé: para la mentalidad hebrea no significaba nada un «puro espíritu», los israelitas concibían a su Dios a imagen del hombre; de hecho, él se aparecía bajo forma humana a algunos privilegiados (Ex 24,10-11; 33,21-23). La paradoja está en que Yahvé puede ser visto y, sin embargo, no puede ser representado. Se ha dicho también que, encerrando a la divinidad en una imagen que se podía maltratar o privar de ofrendas, el hombre se atribuiría un poder sobre su dios. Esta identificación de la estatua con el dios pudo ser una concepción popular y alimentará la polémica de los profetas y sabios de Israel contra la idolatría; pero no era el verdadero espíritu del paganismo: la estatua no era el dios, era el habitáculo y el signo de su presencia. Si se la injuriaba o rompía, se cometía un crimen religioso; pero no se tocaba a la persona del dios. Se puede hallar un argumento de más peso en los desarrollos que recibió el segundo mandamiento. Ex 20,4 = Dt 5,8 prohíbe que se intente buscar una semejanza de Yahvé en nada de cuanto hay en el cielo, en la tierra o en las aguas; la idea es recogida con más detalle en Dt 4,16-19: no hay en toda la naturaleza nada comparable a Yahvé, nada que pueda representarlo. Por la revelación de su palabra y su acción en el mundo, Dios se da a conocer como próximo y lejano a la vez; pero está fuera de la naturaleza y sigue siendo un misterio para el hombre. La prohibición de las imágenes sería, pues, la consecuencia de la trascendencia de Yahvé, significada ya en el nombre con el que quiso revelarse [40].

[40] Cf. *supra*, pp. 346-347.

2. *El santuario del desierto* [41]

La tradición sacerdotal describe ampliamente el santuario del desierto (Ex 26; 36,8-38) y a continuación alude con frecuencia a él. Los denomina con un término propio de esta tradición, la «morada» *(miškan)*, o la «tienda de la reunión» *('ohel mô'ed)*, como las otras tradiciones. Esta morada alberga el arca del testimonio *(ărôn hâ-'edût)*, que es descrita como un cofre de madera de acacia.

El Deuteronomio habla una sola vez de la tienda de la reunión (Dt 31,14-15) y cuatro veces del arca, que él denomina «arca de la alianza» *('ărôn habb^{e}rît)*: es un cofre de madera de acacia que contiene las tablas de piedra, en las que están inscritas las Diez Palabras (Dt 10, 1-5); está confiada a los levitas (Dt 10,8; 31,9); la ley del Deuteronomio será colocada a su lado (Dt 31,26).

En las tradiciones más antiguas del Pentateuco se menciona cuatro veces la tienda de la reunión: Moisés la instala fuera del campamento y consulta en ella a Yahvé (Ex 33,7-11); los setenta ancianos reciben en ella una parte del espíritu de Moisés (Nm 11,16-17.24-25); Aarón y María conocieron allí su castigo (Nm 12,4-10). Sólo dos veces se hace mención del arca: va delante de los israelitas en sus marchas y señala sus etapas (Nm 10,33-36); no abandona el campamento cuando los israelitas atacan a los cananeos y se dejan derrotar por ellos (Nm 14, 44). En las fuentes antiguas no se describe la tienda ni el arca; y, al contrario de lo que hace la tradición sacerdotal, ni estas fuentes antiguas ni el Deuteronomio relacionan el arca con la tienda. Este laconismo nos obliga a plantear dos preguntas: ¿se remontan realmente la tienda y el arca a la época del desierto?, y si la respuesta es afirmativa, ¿cuál era su relación? [42]

Se ha supuesto que la descripción sacerdotal de la tienda se había inspirado en la tienda que había levantado David en Jerusalén para

[41] R. de Vaux, *Institutions* II, 122-133 y la bibliografía de las págs. 442-443 (segunda edición). Añádase R. E. Clements, *God and Temple. The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel* (Oxford 1965) 28-39; M. H. Woudstra, *The Ark of the covenant from the Conquest to Kingship* (Filadelfia 1965); S. Lehming, *Erwägungen zur Zelttradition*, en *Gottes Wort und Gottes Land* (Gotinga 1965) 110-132; V. W. Rabe, *The Identity of the Priestly Tabernacle*: JNES 25 (1966) 132-134; M. McKane, *The Earlier History of the Ark*: «Glasgow University Oriental Society. Transaction» 21 (1965-66) (1967) 68-76; G. Henton Davies, *The Ark of the Covenant*: ASTI 5 (1966-67) 30-47; M. Görg, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels* (Bonn 1967); T. E. Fretheim, *The Ark in Deuteronomy*: CBQ 30 (1968) 1-14; D. R. Hiller, *Ritual Procession of the Ark and Ps 132*, ibid., 48-55; O. Eissfeldt, *Die Lade Jahwes in Geschichtserzählung, Sage und Liede*: «Das Altertum» 14 (1968) 131-145; J. Dus, *Herabfahrung Jahwes auf die Lade und Entziehung der Feuerwolke. Zu zwei Dogmen der mittler Richterzeit*: VT 19 (1969) 290-311; J. Guttmann, *The History of the Ark*: ZAW 83 (1971) 22-30; R. J. Clifford, *The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting*: CBQ 33 (1971) 221-227.

[42] Recogemos aquí las conclusiones de nuestro estudio: *Arche d'alliance et tente de réunion*, en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* (Le Puy 1961) 55-70 = *Bible et Orient*, 261-276. Estas conclusiones no me parecen quedar seriamente afectadas por los trabajos posteriores.

acoger en ella el arca (2 Sm 6,17)[43]. Se ha dicho también que esta descripción mezclaba con los rasgos del templo de Salomón el recuerdo del santuario de Siló, el cual no sería un templo construido, tal como lo representan 1 Sm 1,7.9 y 3,15, sino una tienda, tal como se indicaría en Sm 2,22; Jos 18,1; 19,51 y como supone la profecía de Natán (2 Sm 7, 6)[44]. Estas dos hipótesis carecen de fundamento. El autor sacerdotal se inspira únicamente en el templo de Jerusalén, del cual proyecta un modelo reducido y desmontable en el desierto. Pero le conserva la estructura de una tienda: se ensamblan varias franjas de tela «para formar una tienda encima de la morada» (Ex 26,7) y ésta se cubre de pieles (Ex 26,14): es la tienda del encuentro de las tradiciones antiguas, cuyo recuerdo no logró borrar; no hay ninguna razón para negar que los israelitas tuvieran realmente una tienda sagrada en el desierto. Se ha invocado, y con razón, la analogía de las tiendas o palanquines cultuales de los árabes actuales, *'uṭfah*, o anteriores al Islam, *qubbah*.

La antigüedad del arca es más discutida. Se suele decir que fue tomada de Canaán. Se suelen suprimir, como adiciones, las dos menciones del arca que se hallan en las fuentes antiguas del Pentateuco, y se considera que el arca fue introducida más tarde en el relato del paso del Jordán (Jos 3-4)[45]. Esta crítica literaria es arbitraria. Nm 14,44 atribuye al arca el mismo papel en los combates que el relato antiguo de 1 Sm 4. Por lo que se refiere a Nm 10,33-36, es verdad que el texto se halla en un capítulo literariamente compuesto o heterogéneo y que no se menciona el arca en los dos dísticos de los versículos 35 y 36, sino tan sólo en el marco escrito en prosa; no obstante, esas dos exclamaciones guerreras dan al arca el mismo significado que Nm 14,44, y este significado no es incompatible con el oficio de guía que le atribuye Nm 10,33: los desplazamientos de un grupo nómada por el desierto están rodeados de peligros y revisten necesariamente el carácter de una marcha militar; se descubre ahí un aspecto del yahvismo primitivo[46]. Como lo hiciera antaño el dios del padre, también Yahvé acompaña y guía a su pueblo, y es obvio que se tuviera un símbolo cultual de esa presencia: el arca es el pedestal de la divinidad invisible. Otro indicio de antigüedad es que, cuando el arca aparece en la plena luz de la historia, después del asentamiento en Canaán, se modifica su concepción: se lleva el arca del santuario de Siló al campo de batalla, y es «Dios el que viene al campamento» (1 Sm 4,3-8); esto se mantiene en la línea de Nm 14,11 y 10,33-36, pero ahora es «el arca de Yahvé Sabaot que reside sobre los querubines» (v. 4). Por un influjo exterior,

[43] Fr. M. Cross, *The Tabernacle*: BibArch 10 (1947) 45-68; V. W. Rabe: JNES 25 (1966) 132-134.
[44] M. Haran, *Shilo and Jerusalem. The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch*: JBL 81 (1962) 14-24. Sobre la tienda en Siló, cf. O. Eissfeldt: «Das Altertum» 14 (1968) 134-135.
[45] Entre los autores recientes, cf. J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*: BZAW 93 (1965) 4-39.
[46] Cf. *supra*, pp. 437-438.

que en este caso es ciertamente cananeo, se concibe a Yahvé ocupando un trono real protegido por esfinges aladas. Este nuevo símbolo se combina con el antiguo, y el arca-morada se convierte en el escabel del trono divino[47].

Una vez admitido que la tienda y el arca se remontan al período nómada, hay que determinar su relación. La tradición sacerdotal alberga el arca bajo la tienda, como estaba colocada en el templo de Salomón. Esto parece oponerse a las tradiciones antiguas, que no mencionan nunca juntas la tienda y el arca. Por eso se ha dicho que pertenecían a dos grupos diferentes. Pero la redacción sacerdotal sólo conservó, en lo que se refiere al culto del desierto, algunos restos de las tradiciones antiguas, y no hay que precipitarse a sacar argumentos de su laconismo o de su silencio; son igualmente mudas sobre la descripción y el origen de la tienda y el arca. No obstante, se puede aducir un texto en favor de una unión entre ambas. El fragmento elohísta de Ex 33, 7-11, relativo a la tienda del encuentro, comienza de forma abrupta diciendo que «Moisés cogía la tienda y la levantaba para él fuera del campamento». Los comentadores recientes suelen referir el pronombre «para él» a Yahvé o a Moisés; pero podría referirse al arca, que es del género masculino en hebreo y podría tratarse de ella en el contexto original del que se extrajo ese pasaje[48]. La hipótesis no está demostrada, pero conserva cierto atractivo. En todo caso, la creencia de que el arca estaba depositada en la tienda es muy anterior a la redacción sacerdotal: ya está expresada en la profecía de Natán (2 Sm 7,6) y explica que David, al llevar el arca a Jerusalén, levantara una tienda para recibirla (2 Sm 6,17). Finalmente, es difícil imaginar una tienda cultual que esté totalmente vacía y un arca que no esté bajo un cobijo, que, en la vida nómada, no puede ser otro que una tienda. La *qubbah* de los árabes preislámicos albergaba los ídolos de la tribu.

No se puede alcanzar ninguna certeza, pero es muy probable que la tienda y el arca se remonten a la época mosaica, que la tienda albergase el arca y que fuese el lugar de encuentro con Yahvé, precisamente porque contenía el arca, símbolo de la presencia divina.

3. *El sacerdocio y los sacrificios*

No había sacerdocio constituido[49]. El único sacerdote que aparece en los relatos antiguos es un madianita, Jetró (Ex 18), si bien no sabemos qué puede significar tal indicación[50]. A Moisés no se le llama

[47] R. de Vaux, *Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'ancien Orient*: MUSJ 37 (1960-61) 91-124 = *Bible et Orient*, 231-59.
[48] Entre los autores recientes, cf. O. Eissfeldt, *Lade und Steinbild*: ZAW 58 (1940-41) 190-215, espec. 191-192 = *Kleine Schriften* II, 283-284; B. Henton Davies: ASTI 5 (1966-67) 34-39; M. Görg (citado en la nota 41) 156-157. Pero cf. la larga crítica de J. Maier (citado en la nota 45) 13-18.
[49] Ch. Hauret, *Moïse était-il prêtre?*: Bib 40 (1959) 509-521; sobre todo, A. Cody, *A History of old Testament Priesthood* (Roma 1969) 39-52.
[50] Cf. *supra*, pp. 328-330.

nunca «sacerdote». Es cierto que es mediador, intercede por el pueblo, recibe y transmite oráculos y enseñanzas de Dios, como harán más tarde los sacerdotes (Dt 33,8-10); pero supera la categoría del sacerdocio y también la del profetismo (Nm 12,6-8). En la ceremonia de la alianza (Ex 24,3-8), Moisés erige un altar y manda que unos jóvenes inmolen las víctimas; pero es él quien rocía la sangre sobre el altar y sobre el pueblo; en el ritual de los sacrificios, el rito de la sangre quedará reservado al sacerdote. Pero en este caso, el rito de la sangre no es tanto un rito sacrificial cuanto un rito de alianza. Por lo demás, al erigir un altar y ofrecer sacrificios, Moisés se limita a las acciones que realizaban los patriarcas, que no eran sacerdotes.

Según la misma tradición sacerdotal, el sacerdote de la estancia en el desierto no era Moisés, sino Aarón. Pero la figura de Aarón queda muy desvaída en las tradiciones antiguas [51]. Su papel como asistente de Moisés (Ex 4,13-16.27-31), especialmente en la historia de las plagas (Ex 5,1-5; 7-10) parece ser secundario, y la oposición entre Moisés y Aarón (Ex 32; Nm 12) puede reflejar las polémicas posteriores. De todas formas, Aarón no actúa jamás como sacerdote en los relatos antiguos, y no se le llama nunca sacerdote. Es verdad que se le llama «levita» en Ex 4,14, pero este pasaje no pertenece a la tradición primitiva y «levita» no equivale en ese caso a «sacerdote».

Fuera de la redacción sacerdotal, los miembros del grupo de Leví no aparecen nunca con funciones sacerdotales. En Ex 32,25-29 los hijos de Leví asesinan a todos los israelitas que habían sacrificado ante el becerro de oro, sin perdonar a sus parientes próximos, y se presenta esa acción como una investidura para el sacerdocio. Pero el pasaje es una adición que explica por qué los levitas forman un grupo aparte de sus hermanos (cf. también Dt 33,9). Es posible que el estatuto particular que tendrá siempre la tribu sacerdotal de Leví se remonta de hecho a la época mosaica. Es posible que Moisés hubiese confiado a sus parientes, miembros como él de la tribu profana de Leví, que se había disgregado, el cuidado del santuario móvil del desierto. En la Arabia preislámica ciertas familias estaban vinculadas a la guarda de los santuarios. Ese recuerdo se habría conservado en las tradiciones posteriores que asignan a los levitas el transporte de la tienda y el arca (Nm 1, 50-51; 3,8; 10,17,21; Dt 10,8).

La ausencia de un sacerdocio constituido no significa que los israelitas no ofrecieran sacrificios cruentos en el desierto. Estos sacrificios forman parte necesaria de una religión de pastores. Se podrían aducir en sentido contrario dos textos proféticos: Am 5,25 dice que, durante los cuarenta años del desierto, los israelitas no presentaron a Dios sacrificios ni ofrendas; Jr 7,22 afirma que, cuando Dios hizo salir a los

[51] A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (Gotinga 1865) 81-98; A. Cody, *loc. cit.*, 146-156; E. Auerbach, *Das Aharon-Problem*, en *Congress Volume. Roma 1968* (1969) 37-63.

israelitas de Egipto, no les prescribió nada respecto al holocausto y el sacrificio. Se ha discutido mucho sobre estos dos textos [52]. El de Am 5,25 pudiera ser una interpolación deuteronomizante [53]; se sitúa, en todo caso, en la misma línea de pensamiento que Jr 7,22: en contraste con la variedad del culto cananeo, del que había tomado muchas cosas Israel después de su asentamiento, la permanencia en el desierto se consideraba como un tiempo ideal en que Israel había vivido con una fidelidad incondicional a Dios (cf. Os 2,16-17; 9,10; Jr 2,2), sin sujetarse a ritos tan similares a los de los paganos [54]. En realidad, sabemos muy poco acerca de los sacrificios ofrecidos en el desierto. Los relatos antiguos los mencionan muy raras veces. En Ex 18,12 el madianita Jetró ofrece un holocausto *('ôlah)* y sacrificios *(z^ebâḥîm)*, a los que sigue una comida; al establecer la alianza (Ex 24,5-8), Moisés ordena a unos jóvenes, que no son sacerdotes ni levitas, que ofrezcan holocaustos y sacrificios de comunión, denominados excepcionalmente con un doble término, *z^ebâḥîm š^elâmîm* [55]; después realiza él mismo un rito de alianza con la sangre de las víctimas. En la historia del becerro de oro (Ex 32,6), los israelitas ofrecen holocaustos y sacrificios de comunión *(š^elâmîm)* y a continuación comen y beben. Las fórmulas de estos textos han recibido el influjo del uso posterior: el holocausto y el sacrificio de comunión son formas tomadas de Canaán [56]. Parece que la religión mosaica conocía únicamente una forma de sacrificio indiferenciada, el *zebah*, en el cual, tras la inmolación de la víctima, se esparcía su sangre y se comía su carne. De esta forma de sacrificio hay testimonios en Arabia del norte y del centro para la época anterior al Islam; procedía del culto familiar. Esa forma se conservó en el ritual de la Pascua, cuyo carácter arcaico hemos indicado antes [57], y es posible que se mantuviera también en los sacrificios de familia y de clan (1 Sm 1,21; 2,19; 9,12; 20,6) [58].

[52] Aparte de los comentarios, sólo remitimos a algunos trabajos recientes: R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*: BZAW 75 (1957) 76-88, 114-118; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Munich ²1962) 134-135; A. Strobel, *Jeremias, Priester ohne Gottesdienst? Zu Jer 7,21-23*: BZ N. F. 1 (1957) 214-224; P. Reymond, *Sacrifice et «spiritualité» ou sacrifice et alliance? Jér. 7,22-24*: TZ 21 (1965) 314-317; S. Erlandsson, *Amos 5: 25-27, ett crux interpretum*: «Svenck Exegetisk Arsbok» 33 (1968) 76-82.

[53] Cf. el último comentario de H. W. Wolf, *Dodekapropheton. Amos* (BKAT; 1969) *in loco*.

[54] H. J. Kraus *(loc. cit.* en la nota 52). Matizo lo que había dicho en *Institutions* II, 308-309.

[55] Este nombre doble sólo se encuentra en 1 Sm 11,15.

[56] R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) 41-48.

[57] Cf. *supra*, pp. 355-356.

[58] M. Haran, *Zebaḥ hayyamîm*: VT 19 (1969) 11-22. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (Neukirchen-Vluyn 1967) 119-168, intenta probar que *zebaḥ* y *š^elâmîm* son dos formas de sacrificio que permanecieron largo tiempo distintas. Pero su argumentación no es convincente. En todo caso, hay que sostener contra él que el *zebaḥ* comportaba desde el principio un rito de sangre; cf. S. McEvenue: Bib 50 (1969) 115-121.

4. *El sábado*[59]

Es verosímil que el sábado se remonte a los orígenes del yahvismo. Está prescrito en el Código de la Alianza (Ex 23,12) y en el pequeño código yahvista o «Decálogo ritual» (Ex 34,21). Ambos textos suponen una vida sedentaria y agrícola, pero son la adaptación de una ley más antigua. El sábado se encuentra en las dos formas del Decálogo (Ex 20, 8-11; Dt 5,12-15). Es en ambos casos el mandamiento central y más desarrollado. Estos desarrollos son tardíos y datan de una época en la que el sábado había venido a constituir una de las principales observancias religiosas. Pero las motivaciones que se ofrecen de la ley son distintas en cada caso: en Ex 20,11 es la imitación del descanso de Dios después de la creación; en Dt 5,15, el recuerdo de la esclavitud de Egipto. Estas explicaciones, precisamente por ser distintas, subrayan la antigüedad de la ley en cuanto tal, en su forma simple: un día de cada siete es «santificado», es un día de descanso para Yahvé. El sábado no es una fiesta ni está señalado por un rito especial; es un día en que se descansa de las actividades diarias.

Se ha dicho que el sábado había sido copiado de los quenitas. Ex 35, 2-3 prohíbe encender fuego; Nm 15,32-36 proscribe la recogida de leña. Ahora bien, esto es lo que hacen a diario los metalúrgicos, y «quenita» significa «herrero»[60]. Si se le separa de la teoría general de un origen quenita del yahvismo, la hipótesis es frágil; y ya hemos dicho que esa teoría no se podía probar[61]. En cualquiera de los casos, los israelitas no adoptaron el sábado en Canaán, ya que aquí era desconocido; lo observaban, por tanto, antes de su entrada. A esto se objetará que el sábado resulta impracticable para pastores, puesto que los rebaños exigen los mismos cuidados todos los días. Pero lo cierto es que no sabemos cómo se observaba este sábado primitivo. Quizá fuera únicamente un día «santificado», es decir, puesto aparte para Dios, en el que no se desplazaba el campamento; esto correspondería a lo que parece ser el sentido primitivo de la palabra: una «parada». Tampoco en este caso nos cabe hacer otra cosa que conjeturas.

[59] R. de Vaux, *Institutions* II, 371-382, y la bibliografía, 465-466 (de la segunda edición). Añádase, para el punto que nos ocupa aquí, J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung* (Berna-Stuttgart ²1962) 47-51; N. Lohfink, *Zum Dekalogfassung von Dt 5:* BZ N. F. 9 (1965) 17-32; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube* (citado en la nota 38) 83-87.

[60] H. H. Rowley, *Moses and the Decalogue*, en *Men of God* (Londres 1962) 30-31, con la bibliografía.

[61] Cf. *supra*, pp. 326-327, y R. de Vaux, *Sur l'origine kénite ou madianite du Yahvisme:* «Eretz-Israel» 9 (1969) 28-32.

PERIODOS ARQUEOLOGICOS

	a. C.
Paleolítico Inferior, comienza en	?
Paleolítico Medio. Comienza antes de	60000
Hombre de Galilea, hacia 60000	
Hombre del Carmelo, fecha media 45000	
Paleolítico Superior. Comienza hacia	35000
Mesolítico. Natufiano	9000-7000
Neolítico Precerámico	7000-6000
	laguna
Neolítico con cerámica de lustre oscuro, hacia	5000
Neolít. con cerámica de Jericó, etc. Comienza hacia	4500
Calcolítico Inferior. Ghassuliano	3600-3200
Calcolítico Superior (Proto-Urbano)	3400-3100
Bronce Antiguo	3100-2200
Bronce Antiguo I	3100-2800
Bronce Antiguo II	2800-2500
Bronce Antiguo III	2500-2200
Período Interm. (Bronce Antiguo IV-Bronce Medio I)	2200-1900
Bronce Medio	1900-1550
Bronce Medio I (Bronce Medio II A)	1900-p. 1800
Bronce Medio II (Bronce Medio II B-C)	p. 1800-1550
Bronce Reciente	1550-1200
Bronce Reciente I	1550-1400
Bronce Reciente II A	1400-1300
Bronce Reciente II B	1300-1200
Hierro I	1200-1000

CUADRO CRONOLOGICO

Año	Egipto	Asia Menor	Siria	Palestina	Asiria	Babilonia
2100	**Dinastía XI** 1.er *Período Intermedio*			Eclipse de la civilización urbana		**III Dinastía de Ur**
2050			Penetración de los hurritas y movimientos de los amorreos			Shu-Sin 2048-2039 Ibbi-Sin 2039-2015
	Imperio Medio **Dinastía XII**					
2000	Ammenemes I 1991-1962					**Din. de Isin y de Larsa** Ishbi Erra Naplanum
	Sesostris I 1971-1928			Asentamiento de los amorreos	Puzur-Asur I	
1950						
	Ammenemes II 1929-1895				Erishum I 1940-1901	Continúan hasta bajo Hammurabi
1900	Sesostris II 1897-1878	Colonias asirias en Capadocia		*Bronce Medio I* (BM II A)		**I Dinastía de Babilonia** Sumu-Abum 1894-1881 Sumulael 1880-1845
	Sesostris III 1878-1843			Campaña de Sesostris III		
1850	Ammenemes III 1842-1797		**Mari** Yaggid-Lim Yahdun-Lim 1825-1810	Textos de execración		Sabium 1844-1831 Apil-Sin 1830-1813
		Pithana, rey de Kusar	Yasmah-Addu (interregno asirio)	Comienzo de la «época de los Patriarcas»	Shamshi-Adad I 1814-1782	Sin-Muballit 1812-1793
1800	Ammenemes IV 1798-1790 Sobkeneferu 1789-1786	Anitta				Hammurabi 1792-1750
	Din. XIII 1786-1733 **Din. XIV** 1786-1703 (Cois)		Zimri-Lim 1782-1759	*Bronce Medio II* (B M II B-C)	Ishmé-Dagán 1781-1742 Anarquía	
1750						Samsu-Iluna 1749-1712
	2.º *Período Intermedio* Comienzo de los hicsos		Expansión hurrita			**Casitas** Abi-eshuh 1711-1684 Agum I
1700		*Antiguo Imperio Hitita* Labarna			Adasi	Kashtiliash I Ammiditana 1683-1647
	Din XV. 1660-1552 **Din. XVI** 1670-1552	Hattusil I			Sharma-Adad I	
1650	**Din. XVII** (Tebas) 1640-1552 **Hicsos**			Bajadas de grupos pre-israelitas a Egipto		Ammisaduqa 1646-1626
	Khyán	Mursil I			Kidin-Ninua	Kashtiliash II Samsuditana 1625-1595
1600	Apofis I	Hantil I			Sharma-Adad II Shamshi-Adad II	Incursión de Mursil I
	Apofis II Sekenenré Camose	Zidanta I	**Mitanni**		Shamshi-Adad III	Agum II
1550	*Imperio Nuevo* Amosis 1552-1527	Ammuna	Suttarna I	*Bronce Reciente I*		[illegible]

CUADRO CRONOLOGICO

	Egipto	Asia Menor	Siria	Palestina	Asiria	[illegible]ilonia	
	Imperio Nuevo			*Bronce Reciente I*			
1550	**Dinastía XVIII**		**Mitanni**				1550
	Amosis 1552-1527	Ammuna	Suttarna I				
	Amenofis I 1527-1506					Burna[illegible]h I	
		Huzziya I					
			Parattarna		Puzur-Asur III		
1500	Tutmosis I 1506-1494	Telepinu				Kashti[illegible] II	1500
	Hatshepsut 1490-1468						
			Saustatar				
	Tutmosis III (reino personal)			Batalla de Meguido 1468		Ulam[illegible]h	
	1468-1436			Conquistas de Tutmosis III			
1450		*Nuevo Imperio Hitita*			Asur-nadín-ahhé I	Agum III	1450
	Amenofis II 1438-1412	Tudhalia I					
		Arnuwanda I		Campaña de Amenofis II			
		Tudhalia II	Artatama I	Tablillas de Taanac	Asur-Nirari 1426-1420	Ka[illegible]	
	Tutmosis IV 1412-1402	Hattusil II					
1400	Amenofis III 1402-1364		Suttarna II	*Bronce Reciente II-A*	Asur-nadín-ahhé II	Ku[illegible]	1400
		Tudhalia III	Tushratta		Eriba-Adad I 1392-1366		
			Amurru	Cartas		Kada[illegible] Enlil I	
	Amenofis IV-Akhenatón	Suppiluliuma I 1370-1336	Abdi-Ashirta	de		Burna[illegible]h II 1375-1347	
	1364-1347			Amarna	Asur-Uballit I 1365-1330		
1350			Aziru				1350
	Tutankhamon 1347-1338	Arnuwanda II	Artatama II			Kurigalzu II 1345-1324	
	Aye 1338-1334	Mursil II 1335-1300	Mattiwaza				
	Horemheb 1334-1306		Duppi-Teshup		Arik-den-ili 1318-1307	Nazimaruttash 1323-1298	
	Dinastía XIX				Adad-Nirari I 1307-1275		
1300	Seti I 1304-1290	Muwatalli 1300-1285	Sattuara I Benteshina	*Bronce Reciente II-B*		Kadashman Turgu	1300
	Ramsés II 1290-1224	Urhi-Tesup 1285-1278		Campañas de Seti I			
	Batalla de Cadés 1286	Hattusil III 1278-1250		Campañas de Ramsés II		Kadashman Enlil II	
	Tratado hitita 1269	Tratado egipcio 1269	Sattuara II		Salmanasar I 1274-1245		
				Exodo del grupo de Moisés			
1250		Tudhalia IV 1250-1220	Shaushgamuwa	Asentamiento de las	Tukulti-Ninurta I		1250
				tribus del sur	1244-1208	Kashtiliash IV 1242-1233	
				Asentamiento de las		Interregno asirio	
	Merneptah 1224-1204	Arnuwanda III		tribus del centro		Adad-shum-usur	
					Asur-nadín-apli 1207-1204	1220-1190	
1200	Seti II 1200-1194	Suppiluliuma II		Batalla de las aguas de	Asur-Nirari III 1203-1198		1200
	Tausert 1194-1186			Merón		Melishihu 1190-1175	
	Dinastía XX			*Hierro I*	Asur-dán I 1179-1133		
	Ramsés III 1184-1153			Asentamiento de los			
	Derrota de los Pueblos del			filisteos			
	Mar 1175						
1150	Ramsés IV			Débora-Barac			1150
	Ramsés VI				Asur-resh-ishi 1132-1115		
						Nabucodonosor I	
	Ramsés IX				Teglatfalasar I 1115-1070	1126-1104	
				Maquir en Transjordania			
1100	Ramsés XI 1099-1070						1100